

داسات قصیوة فی اللادب والتادریج والغالاسفة

- ١٠ -

181.07

F246FA

c.2

الفارابی

الفارابی وابن سینا

نألف

ع فرزوخ

دسكئور فی الفلاسفة

عسؤالمهع العلم العربی فی دمشق

عسؤومجعیة العسؤول الاسلامیة فی بوسبای

الطبعة الثانية

بیرون

١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م

منشورات مکتبة هنیمنه - بیروت - المعرض

الطبعة الثانية

٢ / ٢٠٠٠ / ١ / ٥

١٢٨٤٩
١٢٨٤٩
١٢٨٤٩

نائبين بالفا

لنائبين بالفا

جميع الحقوق محفوظة

سنة

١٩٥٠

مكتبة
بيروت

بيروت

سنة

١٩٥٠ - ١٣٦٩ هـ

بيروت

١٩٥٠ - ١٣٦٩ هـ

مكتبة

الفارابيان وفلسفة أرسطو

من المشهور أن الفارابي وابن سينا من أتباع أرسطو في فلسفتها؛ فما مبلغ هذه الدعوى من الصحة؟

لا شك أبداً في أن الفارابيين «أرادا» أتباع أرسطو واهتما اهتماماً شديداً بكتب أرسطو والكتب المنسوبة إلى أرسطو؛ ولكن دراسة آرائها تدل على أن هذه الدعوى مبالغ فيها. إن اهتمام فلاسفة المسلمين بكتب أرسطو، على ما وصلت اليه، لم يوصلهم إلى آراء أرسطو صافية نقية. جمع أرسطو الفلسفة اليونانية واستخرج قواعدها ورتب فروعها وأدلى بآرائه هو نفسه في ثناياها وفي كتب مستقلة، ولكن هذه الآراء لم تخلص إلى المسلمين إلا في النادر. إن المسلمين عرفوا فلسفة أرسطو وأسلافه عن طريق النقلة السريان الذين عرفوا هذه الفلسفة نفسها في ثوب المذهب الاسكندراني. ولقد حذف الاسكندرانيون آراء أرسطو التي لا توافقهم ونسبوا إلى أرسطو آراء وكتباً ليست له، فلما جاء النقلة أيضاً وهم نصارى في الأكثر حذفوا، مما بقي من آراء أرسطو، ما كان وثيقاً في رأيهم. ويظهر أن المسلمين أنفسهم أيضاً تحاشوا بعض الآراء الوثنية في الفلسفة اليونانية، والتي كان بعضها في أساسه آراء أرسطو نفسه. وبعد هذا الحذف و«المراقبة» لم يصل إلى المسلمين إلا آراء افلاطونية مزوجة بآراء اسكندرانية، وخصوصاً فيما يتعلق بعلم ما وراء الطبيعة، وإذا كان هنالك ما هو أرسطو طالسي خالص فهو المنطق على الأخص، وبعض الطبيعيات ونتف بما بعد الطبيعة كالصورة والمادة مثلاً.

لحم يجب ألا ننسى أن الفارابي كان شديد الدفاع عن افلاطون أيضاً، وإن آراءه في الفيض افلاطونية أو اسكندرانية، وإن «مدينته الفاضلة» اتجاه افلاطوني، وإن رأي ابن سينا في النفس في بعض كتبه قريب من افلاطون. من أجل ذلك كله ينبغي أن نقول: إن الفارابيين أرادوا أتباع أرسطو، ولكن الواقع أن فلسفتها افلاطونية في الأكثر.

الكلمة الثانية
عيسى بن خلف بن علي بن علي

عيد النبي للفارابين

تفكر جامعة الدول العربية مع عدد من الدول الشرقية - من عربية وغير عربية - ان يُقام في العام المقبل (١٩٥٠ م) مهرجاناً لابن سينا ، وهي تظن ان ذلك سيكون لمرور الف عام على وفاة هذا الفيلسوف العظيم .

ان في ذلك وهماً وقعت فيه جامعة الدول العربية ، وهو ان الذي سيمر على وفاته في عام ١٩٥٠ الف عام إنما هو الفارابي لا ابن سينا . لقد توفي الفارابي في آخر عام ٩٥٠ أو أول عام ٩٥١ م ؛ أما ابن سينا فقد توفي عام ١٠٣٧ م ، وان يمر على وفاته الف عام الا بعد سبع وثمانين عاماً ، وكذلك لن يمر على ولادته الف عام الا بعد ثلاثين عاماً أيضاً ، لانه ولد عام ٩٨٠ م على الأغلّب . ولدينا في كتابنا الحالين مُتَسَعُّ من الوقت للاحتفال بابن سينا ، وان بما يؤسف له أشد الأسف ان يقع هذا وهم وآلاً تُفترَقَ جامعة الدول العربية بين الفارابي وبين ابن سينا .

على انني استطيع ان الشمس لجامعة الدول العربية بحرجاً هيناً لا عذراً ، ان ابن سينا قد ولد في صفر سنة ٣٧٠ للهجرة ، وهكذا سيمر على ولادته (لا على وفاته) بعد أحد عشر شهراً الف سنة قمرية هجرية (لا الف عام شمسي ميلادي) . من أجل ذلك لا مندوحة لجامعة الدول العربية عن تأجيل الاحتفال بابن سينا احد عشر شهراً قمرياً (لا شمسياً) ؛ واظن ان الفرق بين القمر والشمس واضح .

أما المهرجان الذي يُعدُّ الآن لابن سينا فيجب ان يُقام للفارابي ، والفارابي كابن سينا يستحق هذا المهرجان . استغفر الله ، بل نحن العرب نحتاج ان نقيم هذا المهرجان حتى نتعلم ان نتذكر رجالنا العظام ونعرف مقاماتهم واحسابهم وأثرهم

الصحيح فينا ، وعلينا ان نكثر من هذه المهرجانات خشيّة ان يأتي يوم «مخلط» فيه ، بفضل جامعة الدول العربية ، بين شوقي وبين خالد بن الوليد ؛ كما خلطنا منذ عام ونصف عام ، وبفضل جامعة الدول العربية ، بين احتلال الدول العربية لافلسطين وبين جلا العرب عن فلسطين !

لقد آن للعرب ان يقودهم في السياسة وفي الثقافة أيضاً رجالٌ رجالٌ ، ومن صنع أيديهم هم .

٢ ربيع الأول ١٣٦٩
٢١ كانون الأول ١٩٤٩

ع . ف

[Faint, mostly illegible handwritten text in Arabic script, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

مصادر الدراسة ومرجعها

للفارابي :

الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ، وهي :

- أ — كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو ،
- ب — في اغراض الحكيم (ارسطو) في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ،
- ج — مقالة في معاني العقل ،
- د — رسالة في ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ،
- هـ — عيون المسائل ،
- و — رسالة في فصوص الحكم ،
- ز — رسالة في جواب مسائل سئل (الفارابي) عنها ،
- ح — في ما يصح ولا يصح من احكام النجوم .

طبعت في مجلد واحد ، ليدن ، ١٨٩٠

رسالة في السياسة (في : مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة

العرب . . . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١١) .

آر . أهل المدينة الفاضلة ، مطبعة النيل بصر ، الطبعة الاولى سنة ٩

رسالة في العقل ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٣٨ .

احصاء العلوم ، مطبعة السعادة ، صر ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م .

للابه سبنا

كتاب السياسة (في : مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب . . .

المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١١) .

تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، الطبعة الاولى : طبعة الجوائب

قسطنطينية ١٢٩٨ .

رسائل الشيخ الرئيس . . . ابن سينا في اسرار الحكمة المشرقية ، استخراجها

مهرون Mehren ، ليدن ١٧٨٩ - ١٨٩٩ .

النجاة ، مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ .

*

تفاوت الفلاسفة لابي حامد الغزالي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٢٧ .

المنقذ من الضلال ، لابي حامد الغزالي ، مطبعة ابن زيدون ، دمشق ، الطبعة

الاولى ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ .

حمي بن يقظان ، تأليف ابي بكر محمد بن عبد الملك . . . بن طفيل ، مطبعة

ابن زيدون ، دمشق ، الطبعة الاولى ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م .

الشهرستاني - الملل والنحل لابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (على

هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابي محمد علي بن احمد بن

حزم الظاهري ، المطبعة الادبية بمصر ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ) .

تفاوت التهافت ، لابي الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد ، المطبعة الكاثوليكية ،

بيروت ١٩٣٠ . مقدمة ابن خلدون ، المطبعة الادبية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠

الفهرست - كتاب الفهرست لابن النديم ، ليسك ١٨٧١

طبقات الامم - كتاب طبقات الامم للقاضي ابي القاسم صاعد بن احمد بن

صاعد الاندلسي ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ١٩١٢ .

القنطري - تاريخ الحكماء . « او اخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، تأليف جمال الدين

أبي الحسن علي بن يوسف القنطري ، ليسك ١٣٢٠ هـ ، ١٩٠٣ م .

ابن خلكان - وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان ، تأليف احمد بن خلكان ،

المطبعة الميمنية ١٣١٠ هـ .

طبقات الاطباء - عيون الانبياء في طبقات الاطباء ، تأليف . وفق الدين ابي
العباس احمد بن القاسم . . . المعروف بابن ابي اصبهغه ، الطبعة الاولى بالمطبعة
الوهبية ، القاهرة ١٢٩٩ هـ ، ١٨٨٢ م .

الصفدي - كتاب الوافي بالوفيات ، تأليف خليل بن ابيك الصفدي ، الجزء الاول ،
استانبول ١٩٣١ م .

ابن خلدون - مقدمة ابن خلدون ، المطبعة الادبية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٠٠ .

Enc. Isl. = Encyclopaedia of Islam.

GAL = Geschichte der arabischen Literatur, von Carl Brockelmann
2 Bde. , Weimar 1898, 1902.

GAL, Suppl. - Supplementbaende zur GAL.

Enc. R. E. = Encyclopaedia of Religion and Ethics.

Munk = Mélanges de philosophie juive et arabe, par S. Munk, Paris 1927

Sarton = Introduction to the History of Science.

De Boer = The History of philosophy in Islam by T.J. De Boer
(Translated into English by E. R. Jones) London 1933.

Ueberweg = Grundriss der Geschichte der Philosophie, Von Friedrich
Ueberweg, 2. Bd. 11 Aufl. , Berlin 1928.

Dieterici = Einleitung zur الثمرة المرصبة (S. oben), Von Dr. Friedrich
Dieterici.

الفارابي

٢٦٠ - ٣٣٩ هـ

٨٧٤ - ٩٥٠ م

مؤلف **ترجمته** : ولد ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي في
وسيج قرب فاراب وراء نهر سيحون نحو عام ٢٦٠ هـ . ولا ريب في انه كان تركياً ،
وان كان ابن ابي اصبعة قد ذكر انه فارسي المنتسب^(١) .

انتقل الفارابي في اول حياته مع والده الى بغداد واستوطنها ودرس « العلم
الحكيمي » على الطبيب يوحنا بن حيلان القناني (ت ٣٢٨ هـ / ٩٤٠ م) ، والمنطق
على ابي بشر متى بن يونس^(٢) . وفي بغداد درس اللغة العربية واتقنها ولم يكن يعرفها
من قبل^(٣) . وهنا يضطرب سياق حياته عند ابن ابي اصبعة فيذكر (٢ : ١٣٤)
« ان الفارابي كان في أول أمره ناطوراً في بستان بدمشق . . . وكان ضعيف الحال
حتى انه كان يسهر المطالعة والتصنيف ويستضيء بالفتيل الذي للحارس » . بينما هو
يذكر أيضاً ان الفارابي ترك بغداد عام ٣٣٠ هـ .

وعلى كل فان الفارابي غادر بغداد (عام ٣٣٠) هرباً من الاضطراب فيها لما
استولى الديلم على بغداد واستبدوا بالخلفاء يولونهم ويخاعونهم ويسلمون عيونهم أو
يقتلونهم . وكثرت في ذلك الحين الفتن والحروب^(٤) فأتى الفارابي الى دمشق ثم توجه الى
حلب فاتصل بسيف الدولة الحمداني أمير حلب ، فآخذه معه سيف الدولة واجزل له
المعاش . ولكن الفارابي اكتفى بأربعة دراهم كل يوم ينفقها في وجوه معاشه .

(١) طبقات الاطباء ٢ : ١٣٤ .

(٢) ابن ساعد ٣٥ ، ابن خلكان ٢ : ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) راجع ابن ساعد ٧٦ .

(٤) الفخري ، المطبعة الرحمانية ، ص ١٩٥ - ٢١٠ .

ويظهر ان الفارابي سافر الى مصر (٣٣٧ - ٣٣٨ هـ) ثم عاد الى حلب . وفي سنة ٣٣٩ هـ اصطجه سيف الدولة الى دمشق فتوفي هنالك ^(١) في رجب سنة ٣٣٩ (آخر عام ٩٥٠ أو أول ٩٥١ م) .

عناصر شخصيته : كان الفارابي فقيراً و « كان أزهد الناس في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن » . . . ولم يكن يعتني بزيبه وهيبته . وقيل : « كان في أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك واقتبل بكلية على تعلمها ولم يسكن الى نحو من امور الدنيا البتة . . . وكان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس » .

واشتهر الفارابي بمعرفة لغات كثيرة زعم بعضهم انها سبعون ، وعدوا منها اليونانية ^(٢) . وكان حاد الذهن رياضياً شاعراً بعيد الهمة عزيز النفس . وكذلك كان موسيقياً تنسب اليه الاعاجيب : يعزف فيضحك الناس ويبكيهم ، واليه ينسب اختراع الآلة المعروفة بالقانون . « وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالامور الكلية منها و (لكنته) لم يباشر اعمالها ولا حاول جزئياتها » ^(٣) .

وإذا كان الفارابي قد زهد في الدنيا وظهر بزبي اهل التصوف (اهل النسك) وجأ في بعض اسلوبه الى الرمز عن معانيه ، فانه كان يرفض « الذهول » الذي تعلمه متصوفو المسلمين من الترفانا الهندية ^(٤) . وقد يتكهنك ان تعدده متصوفاً اذا اعتبرت رأيه بان المعرفة اثنا هي اشراق من العقل الفعال على العقل الهولاني (المادي) : عقل الانسان (رأياً صوفياً) ^(٥) . ويشك ابن خلدون (مقدمة ١٧٥ هـ - ٥١٨) في حصول المعرفة والادراك من هذه السبيل ، ثم يبدو لنا انه لا يثق بما روي عن ارسطو والفارابي

(١) ابن ساعد ٥٤ ؛ الففطي ٢٧٩ ؛ ابن خلكان ٢ : ٧٧ .

(٢) ابن خلكان ٢ : ٧٦ ، ٧٧ ؛ الصفدي ١٠٦ .

(٣) راجع طبقات الاطباء ٢ : ١٣٤ .

(٤) راجع الامالي السنة الثانية العدد ١١ ، Ueberweg ii 305 .

(٥) Vgl. Ueberweg ii 306 .

وابن سينا في هذا الباب ، من الاتصال بالعقل الفعال ؛ وابن خلدون يقول بالصوفية المعتدلة ^(١) .

مقاصد في تاريخ الفلسفة : قال ابن صاعد (ص ٥٣) : الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة . وقال القفطي (ص ٢٧٧) : الفارابي « فيلسوف المسلمين غير مدافع » وهو مع ابن سينا « اقرب الجماعة حالاً في تفهيم مقاصد (ارسطو) » . وقال ابن خلكان (٢ : ٧٦) : « هو اكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه » . والفارابي أول من حمل المنطق اليوناني تماماً منطهاً الى العرب . وقد اعجب بارسطو فشرح كتبه المنطقية وعلق عليها « فاطهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل والنحا . التعليم » وبذ في ذلك اهل الاسلام ^(٢) ؛ حتى سمي المنطقي والمعلم الثاني بعد ارسطو المعلم الاول ^(٣) . وقد عدّه ابن خلدون من اكبر الفلاسفة في الملة الاسلامية واشهرهم (مقدمة ٤٨١ ، ٥١٥) .

ونحن لا نعرف فلسفة الفارابي تامة اذ ضياع اكثر كتبه . ثم انه كان كثير الاجاز في تأليفه ولم يكن ينظم ما كتبه تنظيماً كاملاً . ومع هذا نعلم ان « نظامه الفلاني » كان استنتاجياً عقلياً ، مبدياً على المنطق الخاص ، وهو في ذلك كله شديد الاعجاب بالفلسفة اليونانية عموماً وبافلاطون وارسطو على الخصوص ^(٤) . من اجل ذلك لم يكن من المستغرب ، بعد ان جمع الفارابي بين آراء افلاطون وارسطو والمذهب الاسكندراني ، ان يظهر في آرائه هو بعض التناقض .

(١) المقدمة ، راجع ٤٦٧ وما بعدها ، ٥٣٥ س — ٥٣٦ ، ٥١٧ — ٥١٩ .

(٢) ابن صاعد ٥٣ ؛ طبقات الاطباء ٢ : ١٣٦ .

(٣) راجع الفهرست ٢٦٣ ؛ ابن صاعد ٥٣ ؛ القفطي ٢٥ ، ٣٥ وما بعدها ، ٥١ ؛ مقدمة

ابن خلدون ٤٩١ .

(٤) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب ، للدكتور عمر فروخ ، ص ٧٦ .

أما أسلوبه فكان فيه بعض الغموض لكثرة الإيجاز في تأييده وكثرة المواضيع التي طرقتها ولأنه كان يتأثر بآراء متناقضة ؛ وكان ذا اتجاه صوفي يرمز أحياناً عن مقاصده رمزاً ضعيفاً أو قوياً .

وتبرز مكانة الفارابي في موضوعين : أحدهما أنه ما من فكرة في الفلسفة الإسلامية إلا أنت واجد جذورها في فلسفته ؛ وثانيهما حرصه على التوفيق بين افلاطون وارسطو وبالتالي بين الدين والفلسفة ، فيما قالوا ولكن هذا غير ظاهر في كتبه ولا هو ملموح أيضاً . ورأي الفارابي يخالف ذلك ، كما ستري في ثنايا هذه الدراسة . ثم هو من الفلاسفة الذين اهتموا بالسياسة المدنية خاصة .

ويختلف رأي الفيلسوف ابن رشد من رأي مؤرخين الفلسفة في الفارابي اختلافاً عظيماً . لقد ورد اسم الفارابي في كتاب تهافت التهافت بضع مرات ليس في واحدة منها مديح للفارابي . ان ابن رشد يعيد الفارابي في المتكلمين لا في الفلاسفة (ص ٥٤) . ثم هو يرى ان الفارابي لم يفهم آراء ارسطو على حقيقتها وخصوصاً في صدور هذا العالم المتعدد الصور المتكثر الموجودات عن الاول (أي الله) وفي تحريك الاول للعالم (ص ١٧٩ - ١٨٠) . ولا يرحم ابن رشد الفارابي حين يقول (ص ٢٤٥ - ٢٤٦) : « والعجب كل العجب كيف خني هذا على ابي نصر (الفارابي) وابن سينا لانها أول من قال هذه الحرفات فقلدهما الناس ونسبوا (اي الناس) هذا القول الى الفلاسفة » . ولا يتحوب ابن رشد من ان يقول أيضاً (ص ١٨٤) : « هذا كله تحرّص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره » . ثم يلين ابن رشد على الفارابي فيقول إن النقلة الذين نقلوا الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية قد أخطأوا فضللوا الفارابي بظلمهم هذا (راجع ص ٣٧١ - ٣٧٢) .

وكذلك كان الفيلسوف ابن طفيل قد سبق ابن رشد فقال عن فلسفة الفارابي انها كثيرة الشكوك والتناقض (حي بن يقظان ١٥ - ١٦) .

كتبه ورسائله : الفارابي كسائر فلاسفة المشرق كثير التأليف احصى له بروكلمن (٢ : ٢٠٩) ١٨٧ كتاباً في الموسيقى والفلك والهندسة والطب والتنجيم وفي الردود على الفلاسفة والمتكلمين وفي النفس والسياسة والآثار العلوية وغيرها . هذه الكتب في الغالب شروح وتعليق على فلسفة ارسطو خاصة وعلى الأنص في المنطق ، ولم يبق منها إلا جزء يسير طبع في الاصول العربية أو في النقول العربية (١) منه (١) آراء أهل المدينة الفاضلة (٢) رسائل (الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون و ارسطو - تحقيق غرض ارسطو في كتاب ما بعد الطبيعة - مقالة في العقل - رسالة في ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة - عيون المسائل - فصوص الحكم - التكت في ما يصح من احكام النجوم - رسالة في جواب مسائل فلسفة) (٣) رسالة في السياسة المدنية (٤) تحصيل السعادة (٥) احصاء العالوم (٦) رسالة في الموسيقى (نبذ منها) .

فن اشهر رسائل الفارابي وأهمها :

أ - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة : أو كتاب السيرة الفاضلة (٢) ، أو كتاب الملة الفاضلة (٣) .

هذا في الحقيقة مجموع كتابين ، أحدهما كتاب مبادئ آراء المدنية الفاضلة (٤) ، وهو القسم الأول من الكتاب الموجود بأيدي الناس . وطبوعاً ؛ ثم هنالك مع هذا الكتاب ، كتاب آخر ذكره ابن أبي اصيبعة (٢ : ١٣٨ س) باسم كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدنية الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة ، استناداً

Munk 342 (١)
 طبقات الاطباء ٢ : ١٣٦ . (٢)
 ابن طفال ١٥ . (٣)
 طبقات الاطباء ٢ : ١٣٩ (٤)

الى عدد من المدن التي يصفها الفارابي في هذا الكتاب (والفارابي يقصد بالمدينة : الدولة) .
فاذا أدركنا ان هذا الكتاب هو في الحقيقة كتابان . مستقلان . استقام عندنا وصف ابن أبي اصيبعة له (٢ : ١٣٦) حينما قال : وقد عرّف الفارابي في هذا الكتاب « بجَمَلٍ عظيمةٍ من العلم الالهي على مذهب ارسطوطاليس . . . وبرتاتب الانسان وقواه العقلية ؛ وفرّق بين الوحي والفلسفة . ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدينة الى السيرة الملكية (نسبة الى ملك بفتح اللام) . والنواميس النبوية » .

وقد « ابتدأ الفارابي تأليف هذا الكتاب في بغداد سنة ٣٣٠ وتمه في دمشق في سنة ٣٣١ وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الابواب ثم سأله بعض الناس ان يجعل فصولاً تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول في مصر سنة ٣٣٧ ، وهي ستة فصول » (١) .

وهذا الكتاب محلل تحليلًا وافياً في هذه الدراسة .

ب - السياسة المدنية :

يظهر من كلام ابن أبي اصيبعة (٢ : ١٣٦) أن هذا الكتاب يشبه في موضعه كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، اذ يقول : ثم له . . . في العلم الالهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما ، احدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرّف فيهما بجمل عظيمة على مذهب ارسطوطاليس الخ (٢) .
على ان ابن أبي اصيبعة يذكر صراحة ان هذا الكتاب في « العلم المدني » (٣) .

(١) طبقات الاطباء ٢ : ١٣٨ — ١٣٩ .

(٢) راجع وصف الكتاب السابق .

(٣) يذكر Dieterici ، XXVI ان في آخر إحدى المجموعات الموجودة في المتحف البريطاني

بلندن رسالة « في سياسة المدينة » .

ثم نحن لانعرف موضوع الكتاب الذي ذكره ابن أبي اصيبعة (٢ : ١٣٩) ،
السطر (٢٧) باسم « كتاب في الاجتماعات المدنية » .

ج - كتاب السياسات المدنية : (١)

يبحث في المبادئ التي بها قوام الاجسام والاعراض ، ويتناول الكلام على
السبب الاول - الاسباب الثواني - العقل الفعال - النفس - الصورة - المادة ، مع
تعريف لكل واحد منها وما فيه من اوجه ثم ترتيب هذه الواجه كلها في الوجود .
ثم فيه كلام على فيض هذه الموجودات عن الاول (ص ١٧ وما بعدها) وكلام على اجتماع
الانسان وتعاونه (ص ٣٧ وما بعدها) وكلام في السعادة والاخلاق (س ٢ ، وما
بعدها) والكلام على الرئيس المرشد ، ثم على مراتب اهل المدينة من مدير المدينة
الذي هو الملك الى الجمهور الذي يعسر عليه فهم حقائق الامور فيجب ان تحاكي لهم
الاشياء من طريق التمثيل والتشبيه ، ثم كلام على انواع المدن .
ولهذا الكتاب شبه عظيم بكتاب آراء اهل المدينة الفاضلة .

وقد ذكر ابن أبي اصيبعة هذا الكتاب بقوله : « كتاب السياسات المدنية ، ويعرف
بمبادئ الموجودات (٢ : ١٣٩ ، السطر ١٤) .

د - رسالة لأبي نصر في السياسة :

طبعت هذه الرسالة في مجموع اسمه « مقالات فلسفية قديمة » (٢) ، وهي تناولت
تدبير الانسان لنفسه وتتناول سلوكه مع أصدقائه وأعدائه . ولم يذكر ابن أبي
اصيبعة هذا الكتاب على ما يظهر . ونحن لانعلم موضوع الكتاب الذي سماه
ابن أبي اصيبعة « كتاب مجموع السياسة » ، وسمه بأنه مختصر (٢ : ١٣٩ - ١٤٠) ،
صلته بالكتاب المطبوع باسم « رسالة لأبي نصر في السياسة » .

(١) دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد الدكن (الهند) ١٣٤٦ هـ

(٢) راجع قائمة المصادر والمراجع .

هـ رسالة في العقل : يذكر الفارابي في هذه الرسالة ان العقل يقال على احواء كثيرة ، فالجمهور يعنون بالعقل التعقل ، والمتكلمون يعنون « الامور المشهور المتعارفة عند الجمهور » . ثم يتكلم على « العقل » كما استعمله ارسطو في كتبه المختلفة .

و - احصاء العلوم : هو كتاب يفصل العلوم التي كان الفلاسفة الاقدمون يتناولونها في بحوثهم وهي خمسة اقسام : علم اللسان (اللغة والنحو والحط) - علم المنطق - علم التعاليم (العدد ، الهندسة ، المناظر Optik ، النجوم الموسيقي ، الاثقال ، الحيل Mechanik) العلم الطبيعي والاهلي العلم المدني وعلم الفقه والكلام .

والفارابي يعرف كل علم وكل فرع من علم يثبته تعريفاً . وجزأ او وافيأ . وهذا الاحصاء « محاولة بدائية » لتصنيف العلوم على ما نعرف اليوم . الا ان تصنيف العلوم عندنا اليوم اوسع وادق واكثر تفرعاً ، وقد وصف ابن ابي اصيبعة هذا الكتاب فقال (٦) : هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب احد مذهب فيه ، لا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه . وسماه ايضا « كتاب احصاء العلوم وترتيبها » (٢ : ١٣٨) .

ز - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالاهي وارسطوطاليس . بما ذكره ابن ابي اصيبعة للفارابي من الكتب كتاب الفيلسفتين افلاطون وارسطوطاليس (٢ : ١٣٨) ، ولا نعلم صلة هذا الكتاب بالكتاب الذي نحن بصدده .

أعجب الفارابي بأرسطو - على قلة ما عرف من فلسفة أرسطو الصحيحة - إعجاباً كبيراً ، ثم حرص على ان يوفق بين الفلاسفة والاطباء. عموماً فإنه ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وأرسطو ؛ ثم له كما ذكر ابن أبي أصيبعة كتاب في اغراض فلسفة افلاطون وأرسطو ليس (٢ : ١٣٦) ، كتاب في اتفاسق آراء ابو قرواط وأفلاطن - كتاب التوسط بين أرسطو وأليس وجالينوس (٢ : ١٣٩) .

يقول الفارابي في مطلع هذه الكتاب ^(١) : « رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضوا وتنازعا في حدوث العالم وقدمه ، وأدعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول وفي وجود الاسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المجازاة على الافعال خيرا وشرا ، في كثير من الامور المدنية والحاقية والمنطقية . (وقد اردت في مقالي هذه ان اشرع في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاسق بين ما كانا يعتقدانه ويذول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبها . . . »

وعدة الفارابي في نفي الخلاف بين افلاطون وأرسطو انها حكيمان منظوران وإيمان مبرزان ؛ ولا يمكن لحكيمين كبيرين ان يختلفا . بعدئذ يعطف على تقصير الناس في فهم فلسفة هذين الحكيمين إما لقصور الناس عن الفهم او لضعف اللغة التي نقلت بها اقوال هذين الحكيمين (ص ٤٣ ، ٤) ولأن افلاطون يكتب على طريقة الرمز (ص ٥ - ٦) . ثم يخلص الى القول : « فقد ظهر مما وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في امر يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد » (ص ٧) . ومثل هذا تماما كان الاسكندرانيون يقولون ^(٢) .

ولقد حاول الفارابي ان يوفق بين افلاطون وأرسطو في امور منها : قدم

(١) الرسالة المرضية : الجمع بين رأيي الحكيمين

(٢) Dieterici XIII , XIV .

الجواهر (أعيان الجواهر أقدم أم مثلها ؟ أي : أيها أقدم في الوجود : جسم المادي في عالمنا ، كما يقول أرسطو ، أم صورة الجسم مجردة من المادة في الملا الأعلى ؟) كيف يكون الابصار : أبانفعال في البصر ، كما يقول أرسطو ، أم بخروج شيء من العين يحيط بالأجسام ، كما يقول افلاطون ؟ (أيكون البصر بانعكاس النور عن الأجسام إلى العين أم بخروج نور من العين إلى الأجسام ؟) - آطبع أشد تملكاً للإنسان أم العادة ؟ - النفس - آلعالم قديم كما يقول أرسطو أم مُحدث كما يقول افلاطون ؟ وهل له صانع هو علة الفاعلة أم لا ؟ - الفيض - الثواب والعقاب .

والحق إن الخلاف بين افلاطون وبين تلميذه أرسطو ، في هذه الأمور وفي غيرها أيضاً ، عظيم جداً حتى التضاد كما هو معروف في تاريخ الفلسفة . على أن الذي حمل الفارابي على محاولة التوفيق بينهما هو أن الفارابي لم يعرف جميع آراء أرسطو خالصة من شوائب المذهب الاسكندراني ولا من أخطاء النقلة ؛ ثم هو أيضاً لم يعرف جميع آراء افلاطون خالصة من تلك الشوائب نفسها .

إن الفارابي لم يوازن بين آراء افلاطون وبين آراء أرسطو ، ولكنه في الحقيقة - وفي أكثر هذه الأمور - قد وازن بين آراء الاسكندرانيين الذين شوهاوا افلاطون وبين آراء الاسكندرانيين أنفسهم من الذين شوهاوا آراء أرسطو على الأخص .

اعتمد الفارابي « في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع » على رسالة لاونوريوس في الموضوع نفسه (ص ٢٤) . واونوريوس هذا هو مؤسس المذهب الاسكندراني^(١) . وكذلك أكثر الفارابي عند التوفيق بين افلاطون وارسطو من الاستشهاد بكتاب أثولوجيا (٢٨ - ٣٢) . وكتاب أثولوجيا^(٢) هذا منقول لارسطو : « انه ليس سوى مقطعات مفردة من كتاب التاسوعات لفلاطون ،

(١) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب للدكتور عمر فروخ ص ٧٨ .

(٢) o theologia - الالهيات

وخصوصاً من الفصول الرابع والخامس والسادس . ولقد آمن الفارابي بصحة نسبة هذا الكتاب الى ارسطو حتى اتخذته مصدراً لآراء الفيلسوف اليوناني العظيم . بينما لا نجد نحن فيه إلا آراء اسكندرانية^(١) .

مجمل فلسفة الفارابي

الفلسفة الفارابي شائعة في كتبه ، لا يجمعها كتاب واحد ، وان كان كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » بقسميه مجمل لنا ابرز الآراء وانضجها ؛ فقد أئف الفارابي هذا الكتاب في أواخر حياته ولم ينته من تبويبه وتنقيحه إلا قبيل موته بعام واحد .

١ . الفلسفة وغايتها ذكر الفارابي في معنى اسم الفلسفة انه « يوناني ... »^(٢) . دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم « فيلسوفيا » ومعناه ايثار الحكمة . وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومن « سوفيا » ، ففيلا الايثار وسوفيا الحكمة . والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم « فيلسوفوس » . . . ومعناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوُكْدَ من حياته وغرضه من عمره الحكمة .

• وأما الغاية التي يُقصد اليها من تعلم الفاسفة فهي معرفة الخالق تعالى وانه واحد غير متحرك ، وانه العلة الفاعلة لجميع الأشياء ، وانه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله . وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بقدر طاقة الانسان^(٣) .

(١) Dietrici, V, XXII.

(٢) طبقات الأطباء ٢ : ١٣٤ .

(٣) الثمرة المرضية ٥٣

٢ . المنطوق للفارابي اهتمام عظيم بالمنطق ، يدل ذلك على شروحه على كتب
ارسطو في المنطق وعلى كتاب ايساغوجي (المدخل الى صناعة المنطق) لغورفورديوس
الصورى (ت ٣٠٤ م) ، ثم اهتمامه بالناحية النظرية من العلوم والناحية المجردة من
البحوث كتقسيم العلوم وتعيين اوجه الوجود بما هو من متعلقات المنطق .
وقد أخذ الفارابي « صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان فبذ جميع أهل
الاسلام فيها وأربى عليهم في التحقّق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها
وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة البارة لطيفة الإشارة ، منبهة على ما أغفله
الكندي وغيره من صناعة التحليل والنحا . التعليم ووضح القول فيها عن مواد
المنطق الخمس وافراد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صور
القياس في كل مادة منها . فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة^(١) .
وقد ذكر الفيلسوف ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) أيضاً ان اكثر كتب الفارابي
التي وصلت الى المغرب كانت في المنطق^(٢) .

ولقد كان للفارابي ، إذ اهتم بالمنطق هذا الاهتمام العظيم ، فضل على التفكير
عند العرب . ويحسن ان نقول نحن ايضاً مع اوبرفيك^(٣) ان تسمية الفارابي بالمعلم
الثاني بعد ارسطو المعلم الأول قد جعل الفيلسوفين على قدم واحدة من المساواة .
وهذا يعني ان الدور الذي قام به ارسطو في اليونان قد قام به الفارابي بين العرب ؛
لقد حمل الفارابي الى العرب المنطق اليوناني المنظم للتفكير ، كما فعل ارسطو في قومه
اليونانيين من قبل . ولا ريب ايضاً في ان المنطق اليوناني قد أثر في الجدل الفقهي كثيراً
وفتح ثغرة بين المتكلمين والفقهاء .

ان اقصر تعريف للمنطق انه « علم التفكير (الصحيح) » ؛ وهو في الحقيقة آلة

(١) ابن ساعد ٥٣ .

(٢) ابن طفيل ١٥ .

(٣) Ueberweg II 304 , Vgl. 306

تُعرف بها القضايا الصحيحة من القضايا الفاسدة . والمنطق مقولات عشر (قاطاغورياس)
ومبادىء . وفروع تدرس في مكانها . اما تعريف الفارابي خاصة فيمكن ان يوضع
في الشكل التالي : « المنطق هو العلم الذي نعلم به الطرق التي توصلنا الى تصور
الاشياء . والى تصديق تصورها على حقيقتها » . ثم ان العلم (بالاشياء المختلفة) عند
الفارابي قيمان : تصور (اي تخيل) ، وتصديق (اي تثبت) ، فالانسان يتصور
الشمس مثلاً اول ما يتصورها على شكل « ا » ، ثم اذا هو تعلم الفلك ومر في ادوار هذا
العلم وحذق براهينه فقد يتبدل هذا التصور او يتبدل شي . منه فيقع حينئذ التصديق
بالصحيح منه .

ويتبع المنطق « نظرية المعرفة » . ولم يعالج الفارابي نظرية المعرفة معالجة مستقلة ،
ولكنك تجد بعض عناصرها متفرقة في كتبه المختلفة . فن عناصر نظريات المعرفة
الصحيحة عند الفارابي « المبادئة » اي اختلاف شي . من آخر في ناحية تشعر بها الحواس ،
كالاختلاف في الحجم والملمس واللون والطعم والرائحة الخ . ومنها المعرفة بمبادىء
الرأي اي ان معرفة هذه الاشياء « معقولة في نفوسنا » ، قد استقرت في نفوسنا منذ
زمن الطفولة الاولى . ومنها التخيل اي قياس ما لا نعرف على ما نعرف .

٣ . الرياضيات والموسيقى كان الفارابي رياضياً . وموسيقياً له في الهندسة والفلك
والمقاييس وفي الموسيقى نحو سبعين كتاباً . وبما انه كان عالماً بفن الموسيقى والاحان
وكان بارعاً في العزف ، فان كتبه الموسيقية هي المصدر المهم في معرفة الموسيقى
القديمة : في تاريخ الموسيقى وفي الفن الموسيقي من بناء الآلات وقواعد الايقاع والنغم .
ولقد هزى الفارابي بقول فيثاغوراس من ان للنجوم اصواتاً ^(١) .

(١) Munk 349 - 359 راجع الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب للدكتور عمر فروخ

٤ . الطبيعيات تتناول الطبيعيات كل ما وقعت عليه الحواس وكل ما تأثر
بالأسباب المادية ، ويدخل في ذلك الطب وعلم النفس ؛ ويهمننا هنا علم النفس أو
«قوى النفس» على الأصح . واما وجود النفس وخلودها فهو في بحث ما بعد الطبيعة .
في الإنسان «معنى» زائد على جسمانيته ، به يحس ويتخيل ويفكر ؛ هذا المعنى
الزائد هو « النفس » . ولهذا النفس « قوى » : أولها القوة الغاذية ، ومكانها الجهاز
المضمي كله ؛ ثم قوة الحس التي يحس بها الإنسان الحرارة والبرودة والحشونة الخ ،
ومكانها ظاهر الجسد . وهناك قوة الذوق التي يحس بها الإنسان الطعوم من
الحلاوة والمرارة والملوحة الخ ؛ ثم قوة الشم ، ثم قوة البصر . ثم ان هنالك « قوة
اخرى يحفظ بها (الانسان) ما رُسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة
الحواس لها . هذه هي القوة المتخيلة » .

وتترتب قوى النفس عند الفارابي على ثلاث درجات : القوى الحاسة (الحواس
الحس والقوة الغاذية) ، فهذه لها معارز في الدماغ تنتقل اليه بواسطتها صور المحسوسات . ثم
هنالك القوة المتخيلة في الدماغ ، وهي التي تتلقى المحسوسات ثم تحفظها ، ثم هنالك
القلب الذي هو العضو الرئيسي في البدن كله .

ثم تأتي بعد هذه كلها « القوة الناعقة » اي القوة العاقلة في الانسان ، وهي التي
تعقل (تتقبل وتفهم) المعاني المجردة وتتخيلها ؛ فاذا قيل املمك : كتاب ، بحر ،
حارب ، توفي ، قينة فانك تدرك معاني هذه الالفاظ بالمقل الذي هو احدى قوى النفس .

٥ . ما بعد الطبيعة « ما بعد الطبيعة » اسم وضع لاسباب من فلسفة ارسطو لم
يتناول فيه ارسطو . موضوعاً معيناً بل تناول فيه كل ما يتماق ببادى . الوجود العامة :
الصورة او الماهية ثم المادة ثم السبب المحرك او الفعال ثم الغاية . وهذه كلها في الحقيقة
ترجع الى امرين : الصورة والمادة وما يتعلق بهما من الوجود والحركة والوجوب
والامكان ؛ ثم تلك القوة التي تحرك كل شي . ولا تتحرك : الالهية .

هذه « الفلسفة الاولى » (اونتولوجيا) اي علم الوجود او علم الماهية عرفت
ايضا باسم العلم الالهي (« الالهيات » ثيولوجيا) واصبحت تضم فيما بعد بالاضافة الى
علم مبادئ الوجود، كل ما يتعلق بما وراء الحس كالبعث في الله وفي الروح وفي المعاد
والثواب والعقاب يوم القيامة، وفي خلود النفس . وعلى هذا كله سار الفارابي . واذا
نحن تأملنا فلسفة ما بعد الطبيعة رأينا انها تنقسم قسمين (١) علم الوجود (الصورة
والمادة والحركة والوجوب والامكان ونظرية المعرفة) ثم (٢) الالهيات (الله والقيض
والعقل وحدوث النفس وخلودها والنبوة والمعاد والخلود عموماً) . ولكن الفارابي
لم يتبع هذا التقسيم المنطقي بل قدم البحث في الله لاهمية الدين في نفس المسلم خاصة .
وسأحاول تحليل فلسفة الفارابي من كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » النصف الاول

من الكتاب) .

أ . الله تعالى - الله او « الموجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات
كلها وهو بري . من جميع أنحاء النقص . . . فوجوده افضل الوجود واقدم الوجود . . .
ولا يمكن ان يكون له سبب . . . فانه ليس باداة ولاقومه في مادة ولا في موضوع . . .
وليس لوجوده غرض ولا غاية . . . وهو مبين بجوهره لكل ما سواه ، وليس له ضد
يمكن ان يبطله او يشاركه في مرتبته . وكذلك لا يمكن ان نضع له حداً (قولاً
دالاً على . اهيته ، تعريفاً) فهو واحد بمعنى انه ليس في الوجود ما يشبهه أو يبلغ الى كماله
وقدرته . والموجود الاول ليس اداة ولا له اتصال باداة بل هو « بجوهره عقل بالفعل
يعقل ذاته ، فهو اذن عقل وعاقل (لذاته) وبالتالي معقول ايضاً ، وهذه كلها ذات
واحدة وجوهر واحد غير منقسم . وكذلك هو علم وعالم ومعلوم ، وعلمه هو افضل
العلم لانه علم دائم لا يزول .

وكذلك هو حق بمعنى انه وجود كامل . وهو حي بمعنى انه يعقل الاشياء . ويعلمها
على افضل الوجوه . والموجود الاول لا يستحيل ادراكه (على العقول) ، ولكن بما

اننا نحن البشر نعجز لضعف قوة عقولنا ان نتصوره وان ندرك وجوده على ما هو عليه ،
كانت للمعقولات التي هي فينا - لما يتعلق بالله خاصة - ناقصة ، وكان تصورنا لها ضعيفاً
ب . نظرية الفيض - كيف وجد هذا العالم ؟

تتخلص النظرية الدينية في ان الله تعالى « خلق » هذا العالم من العدم بقدرته
وارادته في مدة معينة وعلى تراخٍ من الزمن ، يعنون بذلك ان الله اذلي قديم ، اما العالم
فصا دث تُعد حياته إلى أيامنا هذه ببضعة آلاف من السنين - ان بين وجود الله
ووجود «المالم زمناً طويلاً .

أما نظرية الفيض فتقول ان الموجود الأول هو سبب وجود هذا العالم « صدر
عنه ضرورةً وبغير تراخٍ في الزمن » ، ومعنى ذلك ان وجود « الله » اقتضى وجود
هذا العالم مباشرةً وضرورةً ، فالعالم إذن موجود أيضاً منذ الأزل . ولكن الفرق بين
وجود الله ووجود العالم ، ان وجود الله سبب لوجود العالم ، والله تعالى سابق على العالم
بالسبب الضروري لا بالزمن . وليس للارادة دخل في الفيض .

وفي الفيض - ألتان أولاهما ترتيب صدور الموجودات عن الموجود الأول ،
والثانية تعليل صدور موجودات ناقصة عن الموجود الأول الكامل .

أما ترتيب الموجودات في الصدور عن الله فيبتدي . بالأكل ويتلوه الأقل كما لا
أو الأتقص فالأتقص حتى يصل الي موجود هو غاية في النقص وليس بعده إلا العدم :
يفيض من الله « العقل الأول » وهو جوهر غير متجسم ولا متصل بادة ؛ هذا العقل
الأول يعقل نفسه ويعقل الله ، فبعقله نفسه (بتجوهره) يصدر عنه وجود السماء الأولى
(الفلك الأعلى) ، وبعقله الأول يصدر عنه العتل الثاني . وعلى هذا الترتيب يصدر
اثننا عشر عقلاً (أو اثنا عشر وجوداً) كلها مجردة من المادة ، ومع كل عقل أو وجود
الفيض فلك جديد . هذه الأفلاك هي بعد السماء الأولى فلك (أو كرة) الكواكب
الثابتة فلك زحل فالمشتري فالمریخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر ، وهنا تكون

قد انتهت سلسلة الموجودات السماوية من ناحية ووجود الموجودات التي لا تحتاج في قوامها الى مادة من ناحية ثانية . وهذه كلها كاملة وان كان بعضها أكمل من بعض حسب الترتيب الذي سردناه . ثم ان العقل الأخير (الحادي عشر) هو سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان بواسطة الأفلاك من وجه آخر^(١) .

وبينا نزي جميع الموجودات التي فوق فلك القمر تنحدر في صدورها عن الأول (الذي هو الألوهية) من الأكمل فالأقل كمالاً ، نجد جميع الموجودات التي هي دون (تحت) فلك القمر تترقى من المادة الأولى المشتركة (الهیولی) ، وهي اخس درجات الوجود واعظمها نقصاً ، إلى الاسطقات (العناصر الأربعة : الماء ، الهواء ، والتراب والنار) ، فالموجودات المعدنية فالنبات فالحيوان غير الناطق فالحيوان الناطق . وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه (في الموجودات التي دون فلك القمر) [

ج . الصورة والمادة - كل جسم قوامه شينان : مادة وصورة . فالمادة هي ما تكون منه الأجسام عموماً كالخشب والرخام والحديد والورق ؛ والصورة هي الهيئة التي تجعل الأجسام عليها ؟ نحن نعلم ان الخزانة والطاولة والكرسي والأبواب يمكن ان تصنع من الخشب ، فإذ هذه الأجسام كلها إذن واحدة ، هي هنا الخشب . ولكن صورها مختلفة . وعلى هذا نجد ان المادة الواحدة تقبل صوراً مختلفة . والفارابي ارسطوطاليسي الرأي في ذلك فهو يقول : « والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة » (خلاص افلاطون) .

د . المنامات - ان عمل الخيلة الأساسية ان تنقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ ما دام الانسان مستيقظاً ، فاذا نام وقف هذا العمل . وبما ان الذاكرة لا تنام فانها عندئذ قد تعود إلى المحسوسات التي كانت قد خزنتها فتركب بعضها إلى

(١) الجملة الأخيرة ضرورية لفهم الصلة بين الموجودات التي فوق فلك القمر والموجودات التي تحت فلك القمر ، وهي مأخوذة من « عيون المسائل » للفارابي أيضاً .

بعض وتفصل بعضها عن بعض وتحاكي الأشياء المحسوسة التي عرفتها في حال يقظة الجسم . أما نوع المنامات فتابع لمزاج الجسم ساعة رؤية المنام ، فإذا كان المزاج رطباً مثلاً لم يبعد أن يكون المنام متعلقاً بالمياه والسباحة . وقد يحدث المنام في حال اليقظة ، ولكن ذلك نادر .

٥ . الوحي ورؤية الملك - إذا كانت مخيلة إنسان ما قوية وكاملة إلى درجة أنها تستطيع أن تقوم بنقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ وان تتلاعب بذكرياتها وبخيالاتها في وقت واحد وفي حال اليقظة ، فإن الإنسان حينئذ يتوهم رؤية الأشياء التي يتخيلها على درجات مختلفة من الوضوح وعلى درجات مختلفة من الكمال والنقص أو من الجمال والقبح . وقد يرى أشياء غريبة عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يتنعم على الإنسان ، إذا بلغت قوته التخيلية نهاية الكمال ، (ان) يقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، او محاسباتها من المحسوسات . . . والمقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بنا قبلة من المقولات نبوة بالأشياء الالهية ، فهذا الكمال ما تتمهي اليها القوة التخيلية .

٦ . المدينة الفاضلة (القسم الثاني من « آراء اهل المدينة الفاضلة »)

رأينا ان الفارابي قبل ان يدخل في موضوع المدينة الفاضلة يسرد آراء تتعلق بالفلسفة وبالطبيعة وبنوا وراء الطبيعة ، وهو يقصد بذلك ان اهل المدينة الفاضلة يجب ان يكون لهم علم بهذه الآراء ، او بتعبير آخر : ان هذه الآراء الفلسفية هي آراء اهل المدينة الفاضلة

أ . احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون - « الانسان » محتاج في وجوده وفي بلوغه نحو الكمال الى اشياء كثيرة لا يمكن أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . ولذلك لا يمكن « للإنسان » ان ينال

الكهال الا «اجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد (آخر) ببعض ما يحتاج اليه » .

ب . انواع المجتمعات - والاجتماعات تكون كاملة او غير كاملة . فالاجتماعات الكاملة ثلاثة انواع : «عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة » . واما المجتمعات غير الكاملة فاجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحلة ثم الاجتماع في سكة (شارع واحد) ثم الاجتماع في منزل (المكان الذي يجيم فيه نفر من الناس) .

ويرى الفارابي ان الاجتماع كلما اتسع كان عموماً اقرب الى الكهال ، وكان ما دونه خادماً له . ولكن قد يحدث ان يتعاون اهل هذا المجتمع على الشر .

ج . المدنية الفاضلة - « فالمدنية التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي ينال بها السعادة في الحقيقة هي المدنية الفاضلة . . . والمدنية الفاضلة تشبه البدن انتما الصحيح الذي تتعاون اعضاؤه كلها على تسميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه » .

د . رئيس المدنية الفاضلة وصفاته - وكما ان في الجسم اعضاء مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، ثم اعضاء اخرى تخدم القلب لانها ادنى منه ، ولهذا في الوقت نفسه اعضاء ادنى منها تخدمها وهم جراً حتى تصل الى اعضاء هي خادمة لما فوقها ولكن ليس تحتها اعضاء ادنى منها ، فكذلك « المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيات وفيها انسان هو رئيس (اشخاص) آخر » تقترب مراتبهم من الرئيس يفعلون (ينفذون) ما يقضه الرئيس ، ثم دون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب اغراض هؤلاء ، ودون هؤلاء قوم آخرون . . . حتى تصل الى اشخاص ينفذون (بفتح اليا) ولا ينفذون (بضم اليا) ويكونون في ادنى

المراتب ويكثرون هم الاسفلين . وهكذا نرى انه كلما كان الشخص اقرب الى الرئيس كان اشرف واكمل .

الا ان هنالك فارقاً بين اعضاء البدن وبين طبقات اهل المدينة ؛ ان اعمال اعضاء البدن طبيعية ، اما اعمال طبقات اهل المدينة فصدرها الارادة او الملكات الارادية التي تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها .

اما الرئيس خاصة فهو اكمل اهل المدينة والسبب في وجود المدينة وترتيبها ، وكل من هم دونه خدم له (كما ان القلب اكمل اعضاء البدن واتمها ودونه اعضاء هو رئيسها كلها . وكذلك ايضا حال الموجودات ، فان السبب الاول - الله تعالى - نسبتته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها - ص ٥٦) . ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي انسان اتفق ، لان الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع مُعداً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية . ويجب ان تكون صناعة رئيس المدينة الفاضلة صناعة من شأنها ألا تستخدم صناعة اخرى ، بل ان تكون كل صناعة اخرى تنتج نحوها . ويجب ان يكون الرئيس نفسه انسانا قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ؛ وأصبح مستعداً لأن يتقبل من العقل الفعال أشياء كثيرة يُفيضها العقل الفعال إلى عقله هو ثم إلى قوته المتخيلة ؛ فيكون (هذا الانسان) بما يفيض إلى عقله المنفعل حكماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التام ، وبما يفيض إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما يكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال . . . ثم (يجب) أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة . وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببذنه لمباشرة الجزئيات .

ثم يشترط الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة شروطاً ويسميه بما يتفق تمام الاتفاق

مع النظرة الشيعية في الامام مما يبيل بنا إلى القول ان الفارابي لم يتأثر بالاسلام
فحسب عند كتابته «مدينته الفاضلة» بل بالمذهب الشيعي . فبعد ان كان قد
ذكر ان الرئيس يجب ان يكون مُعداً لمنصبه بالطبع والفطرة وانه لا يمكن ان
يكون كل إنسان اتفق ، قال : « فهذا الرئيس . . . هو الامام وهو الرئيس الأول
لمدينة الفاضلة وهو رئيس الامة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها . ولا
يمكن ان تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنا عشرة خصلة قد فطر
عليها ، هي ان يكون : (١) تام الأعضاء سائماً ، (٢) جيد الحفظ ما يفهمه ويراها
ويسمعه ويدركه ، (٣) جيد الفطنة ذكياً ، (٤) حسن العبارة ، (٥) محباً للتعليم
والاستفادة ، (٦) غير شره في المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً للعب مبعضاً
للذات الكائفة عن هذه ، (٧) محباً للصدق مبعضاً للكذب ، (٨) كبير النفس محباً
للكرامة ، (٩) بعيداً عن حب الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا ، (١٠) محباً
للعدل وأهله ومبعضاً للجرور والظلم وأهلها ، (١١) عدلاً غير صعب القياد ، (١٢) قوي
العزيمة جسوراً في الحق ، مقداماً .

ثم يقول الفارابي ان اجتماع هذه كلها في إنسان واحد أمر نادر ولذلك لا
يوجد من تجتمع فيه هذه الشروط إلا الواحد بعد الواحد وفي الأقل من الناس .
والمفروض عند الفارابي أن الرئيس الأول لمدينة الفاضلة (والامة الفاضلة) كانت
تجتمع فيه هذه الخصال كلها ، أما الذين يأتون أو سيأتون بعده فلا يمكن أن تجتمع
فيهم كلها . ولذلك يُختار منهم من فيه أكبر عدد ممكن منها . فاذا اتفق ان فقد مثل
هذا في وقت من الأوقات « أخذت الشرائع والسفن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله
إن كانوا (قد) توالوا في المدينة » .

وَيَلَيْتُ النظر أن الفارابي يقبل أن يكون في المدينة الفاضلة رؤساء متعددون
إذا كانت شروطه التي اشتراطها موجودة في أشخاص متعددين ، على شرط أن

يكون أحدهم حكيماً ؛ فإن لم يكن فيهم أحد حكيم بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ؛ وهكذا تتعرض هذه المدينة للملاك ثم لا تلبث أن تهلك .

وهكذا نرى بوضوح أثر «الامامة» - حسب المذهب الشيعي ظاهراً في الحُصَال التي يضعها الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة .

ه . مضادات المدينة الفاضلة - ويرى الفارابي ان هنالك إلى جانب المدينة الفاضلة مدناً كثيراً ليست بفاضلة ، فهناك (١) المدينة الجاهلة التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية بل التهور باطنوه خيراً من سلامة البدن والتستع بالذرة والثروة ؛ ثم (٢) المدينة الضرورية وهي المدينة التي يكتفي أهلها بالضروري من المأكل والملبوس والسكن . . . ؛ ثم (٣) المدينة البدالة وهي المدينة التي يجب أهلها جمع الثروة فقط ؛ ثم (٤) المدينة الجماعية وهي التي تصد أهلها ان يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء . ولا ينسج من هواه أصلاً ؛ ثم (٥) المدينة الفاسقة وهي التي يعرف أهلها الآراء الفاضلة ولكن لا يعملون بها ؛ ثم (٦) المدينة المبدلة وهي التي كانت فاضلة ثم تغيرت . . . وهنالك أيضاً أنواع أخرى من المدن كمدينة الحسة والشقوة ومدينة الكرامة ومدينة التغلب . . .

و . اتصال النفوس (الحلوذ بعد الموت) - ونفوس أهل المدينة الفاضلة تجتمع بعد الموت ويتصل بعضها ببعض ولكنها لا تكون حينئذ في أجسام ، ولا في أمكنة ، ولذلك لا يضيّق بعضها على بعض . ولهذا كان تلاقحها وأتصال بعضها ببعض ليس على النحو التي تجتمع عليه الناس (في الدنيا) . وكلما كان عدد النفوس المتشابهة أكثر كانت تلك النفوس في التذاذ أشد وأكمل . وحشر النفوس على هذا الشكل لا يقتضي أن تقوم القيامة ، بل كلما مات أشخاص فاضلون انضمت نفوسهم إلى نفوس الفاضلين الذين سبقوهم ، بالتدرج .

بعد هذا يعرض الفارابي لتفصيل أمور بعض المدن المختلفة ويتكلم على العدل
الفلسفي والمدني وعلى الخشوع (العبادة) وعلى ما أشبه ذلك .

*

السياسة (المرنية) للفارابي رسالة صغيرة في السياسة تأتي هنا متممة في الموضوع
لما ورد في « آراء أهل المدينة الفاضلة » . والفارابي هنا يرمي إلى صلاح الفرد في المجتمع
الراهن الذي نحن فيه بعد ان رسم للمجتمع المثالي تلك الصورة التي مرت بك . يقول
الفارابي :

١ - إذا تأمل الإنسان نفسه وجد أن هنالك قوياً فوقه وقوياً هم أكفأؤه
وقوياً دونه . « والإنسان ينتفع باستعمال السياسات مع هؤلاء الطبقات الثلاث :
أما مع الأرفعين فلينال منزلتهم ، وأما مع الأكفأ . فليفضل عليهم ، وأما مع
الأدنيين فلئلا ينحط إلى رتبهم . ويجب ان يتأمل الإنسان أعمال الناس كلها
فيتمسك بما حسن منها ويتجنب ما ساء . وفي الانسان قوتان : قوة بهيمية وهي
تنزع نحو الذات العاجلة الشهوانية كالغذاء . وأنواع الاستفرغات والراحة ، ثم قوة
ناطقية (عاقلة) تنزع نحو الأور المحسودة العواقب كأنواع العلوم والفضائل .
وأول ما ينشأ الإنسان تكون القوة البهيمية فيه أقوى ، ولذلك كانت مقاومتها
أوجب وأصعب .

٢ - الخالق - وإذا تأمل الإنسان الموجودات علم أن لها أسباباً ، وان لاسبابها
أسباباً أبعد ، وهكذا حتى يصل إلى سبب ليس وراءه سبب ، بل هو سبب جميع
الموجودات ، ذلك هو الله صانع هذا العالم . وبما أن الإنسان لا يعرف إلا ما شاهده
بجواسمه وفهمه بعقله لم يجد بدأ من وصف الباري بما عرف من الألفاظ ، مع العلم بأن
هذه الألفاظ لا تدل على الله لأن الله متزه عن الشبه . متفرد بذاته ، بل تقرب
ادراك عزته وجلاله من أفهامنا . من أجل ذلك ترانا نصف الله تعالى بأكل الصفات

ونسيمه أحسن الأسماء ، فهو موجود ، حي ، علم ، مختار ، مريد . ولقد اتفقت الأمم كلها على الاقرار بواحد معبود فليتبهم الانسان فان الحق عليهم والسلامة أبدأ مع الكثير (الأثرية) . ثم إن المكافأة (الثواب العقاب) واجبة في الطبيعة في الأعمال المقرونة بالنيات (وبالتالي لا تجب في النيات دون الأعمال) . وهي لا تجب أيضاً في الأعمال المجردة من الاختيار والإرادة كالسعال والحياة والموت والتنفس والغذاء . فاذا اعتقد المرء ذلك كله وعرف الله والرسول وزمن مبعضهم ونهج المنهج المستقيم وجد في صدره سعة وفي أحواله استقامة وفي معاشه سداداً .

٣ - الرؤساء - إذا تصدّى الانسان لخدمة رئيس فيجب أن يواظب على ما فوض إليه ولا يجشئ منه الملل وأن يمدح جميع ما يفعله رئيسه ، وأن يتكلف تطاب الوجه الحسن مما قد يراه قبيحاً في الظاهر ، إذ ليس شيء من الأمور في العالم إلا له وجهان أحدهما جميل والآخر قبيح . وإذا أراد اصلاح رئيسه فيجب ألا يواجهه بذلك بل يتلطف بالاصلاح عن طريق ضرب الأمثلة والنصح العارض بالمقارنة ، فان الرئيس كالسبيل إذا واجهته اهالكك فاذا أتيت من جانبه وفرعت منه أمانة وأقت له سداً أو أنكك أن تصرفه إلى أي وجه شئت . ذلك لأن الرؤساء يعتقدون في جميع من دونهم الاستخدام والاستعباد وفي أنفسهم الاصابة في جميع ما يأتونه . وإذا اعترض بينه وبين الرئيس عمل قبيح فعلى المرؤوس أن ينسبه لنفسه ويبرى . منه رئيسه فذاك أفيد له . وكذلك يجب ألا يلمح المرؤوس بطلب المنافع من الرؤساء بل يكتفي أن ينال الأسباب التي تعود عليه بالنفع (من غير الرؤساء مباشرة وبغير الحاح) ، لأن من انتفع بالرؤساء اعزوه ومن انتفع منهم ماوه . ويجب ألا يظهر امامهم بظهور من يرضن بماله او نفسه عليهم او ان يقلدهم في احوالهم الخاصة بهم او يظهر التكبر بين ايديهم والاستغناء عنهم .

٤ . الاكفاء - واكفاء المرء ثلاثة اصناف : اصدقاء او اعداء او ليسوا باصدقاء ولا اعداء .

(أ) والاصدقاء. صنفان : (١) الاصفياء المخلصون في الصداقة، فليتفان المرء في ملاطفتهم والاكتثار منهم والمحافظة عليهم . ثم (٢) الاصدقاء في الظاهر فينبغي للمرء ان يحاملهم ويحسن اليهم من غير ان يطلعهم على شيء من اسراره وخصوصاً من عيوبه، ولكن ايجتهد في استماتهم فلعلهم يصيرون في جملة الاصفياء الخاصين .

(ب) والاعداء. صنفان : (١) ذوو الاحقاد والضغائن ، فليحتس المرء منهم وليستطعم احوالهم وليقابلهم بما ينقض مكائدهم، وليشككهم الى الرؤساء. والى الناس حتى يصيروا متهمين في كل مكان . واذا ايست من اصلاح احدهم فاتهمز الفرصة لاهلاكه وكن حكياً متأنياً في ذلك . اما (٢) الاعداء الحساد فأذهم بذكر النعم امامهم واحتل لان يعرف الناس انهم حسودون .

(ج) واما سائر الناس ممن ليسوا اصدقاء ولا اعداء ، فمنهم (١) النصحاء الذين يتبرعون بالنصيحة ، فليسمع المرء قولهم من غير ان يغتر بكل شيء يقولونه، ولا يعجل بقبوله حتى يعرف اغراضهم وحقائقه احوالهم ؛ ولكن أكرمهم واظهر لهم المودة والبشاشة . ثم منهم (٢) الصلحاء الذين يتبرعون لاصلاح ما بين الناس ، فيجب ان يدحهم المرء دائماً وان يتشبه باعمالهم . ومنهم (٣) السفهاء ، فليستعمل المرء الحلم معهم ولا يجارهم في سفاهتهم وليلقهم بالزانة وقلة المبالاة . ومنهم (٤) اهل الكبر والمنافسة، فيجب على المرء ان يقابلهم بمثل ذلك لانه ان تواضع لهم احسوا منه بضعف وظنوا ان فعلهم صواب وانه لا بد للناس من التواضع لهم . ومتى تكبر المرء عليهم تأذوا به وعلوا ان الذنب في ذلك منهم ورجعوا الى التواضع وحسن المعاشرة .
• الذين هم دونك - وهؤلاء ايضاً اصناف •

(أ) الضعفاء ، ومنهم (١) المحاويج ذوو الفاقة ، فاذا كانوا ملحين فينبغي الاتعطيهم على الحاحهم شيئاً، الا اذا علمت انهم صادقو الحاجة فاعطهم ما هو ضروري

لهم . و منهم (٢) الكاذبون فيما يدعون ، فان كان كذبهم ضرباً من
التدبير (احترازا من فقر مقبل) ، فعاملهم معاملة وسطاً من غير منع تام ولا بذل
تام . و منهم (٣) الصادقون في ما يبذون فواسمهم ما استطعت من غير ان تضرب نفسك .
(ب) المتعلمون ، و منهم (١) اولو الطباع الزديئة يقصدون تعلم العلوم ليستعملوها
في الشروع فينبغي لك ان تحملهم على تهذيب اخلاقهم ، ثم حذر الناس . و منهم
(٢) البلاد الذين لا يرجي منهم اكتساب للعلم فحشهم على ما هو اعود عليهم . و منهم
(٣) ذوو الاخلاق الظاهرة والطباع الجيدة ، فلا تدأخر عنهم شيئاً مما عندك من العلوم .
٦ . نفسك - ثم تأمل نفسك واحرص على كسب المال من وجوهه الشريفة
وكن حكماً في انفاقه . ثم احرز لنفسك جاهها واستفد منه في الوصول الى رغباتك
لان من استعمل ماله للوصول الى رغباته ثم ذهب ماله سخر منه الناس ، فاذا استعمل
جاهه لم يحش ذهابه ، ثم حصن اسرارك واكتم آراءك لتلايقاومك الناس في ما ترغبه .
واذا اضطرت الى استيداع اسرارك فاستودعها ذوي النبل من اصدقائك . وشاور
في امورك اصحاب الرأي . - ثم يورد الفارابي تنقفاً من الاقوال المأثورة في الادب
والحكمة المفيدة .

* * * * *

ومع ان اثر الفارابي في المشرق كان قليلاً ، فانه هو الذي فتح باب الفلسفة الحقيقية
في الاسلام ، ويكفيه فخراً ان يكون من اتباعه الطبيب العالم الفيلسوف الشيخ
الرئيس ابن سينا .

بعضه لعله انما نقله عن بعض السلفاء (١) .

بعضه لعله انما نقله عن بعض السلفاء (٢) .

الشيخ الرئيس ابن سينا

ابو علي الحسين بن عبد الله

موجز ترجمته^(١) ولد ابن سينا في صفر ٣٧٠ وآب ٩٨٠ (وقيل ببل عام ٣٧٥) بأفشنه من ضياع بخارى قرب خرمين^٢ وكان ابوه والياً على أفشنه. وبعد خمس سنوات انتقل به ابوه الى بخارى نفسها، وهناك بدأ علمه وتادبه. ويؤرخ انه اتم دراسة الادب واللغة وهو ابن عشر سنين؛ وانه أم بخارى في ذلك الحين داع من دعاة المصريين (الانما عيليين) فجعل هو يختلس السمع الى احاديثه الفلسفية في العقل والنفس والهندسة وحساب الهند، يقبل بعضه ويرفض بعضه. ولا ريب عندنا في ان هذا الفهم وهذا التعليل نتيجة النضج المتأخر في ابن سينا، ظن انه عرفها يوم كان ابن عشر فقط.

ولعل اشهر اساتذة ابن سينا ابو عبد الله الناطلي، ورد على بخارى فرجاه والد ابن سينا ان يتولى تعليم فيلسوفنا المنطق والرياضيات. وقد قال ابن سينا نفسه: «ثم انتقلت الى المجسطي (مع الناطلي)، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت الى الاشكال الهندسية قال لي الناطلي: تول قراءتها وحلها بنفسك ثم اعرض علي ما تقرأه لأبين لك صوابه من خطئه، وما كان الرجل يقوم بالكتاب. واخذت احل ذلك الكتاب، فكهم من مشكل ما عرفه الا وقت ما عرضته عليه وفهمته اياه. ثم فارقتي الناطلي متوجهاً الى كركانج». وكان من اساتذة ابن سينا ابو سهل عيسى بن يحيى الجرجاني (٣٦٠ - ٤٠٠ هـ)، وقد تلقى عليه ابن سينا شيئاً من الطب.

ثم اشتغل ابن سينا بتحصيل العلوم (على نفسه) كالطبيعي والاهلي ونظر في الفصوص (الكلمات الجوامع) وفي الشروح. ثم رغب في الطب وتأمل الكتب المصنفة فيه وعالج تأديباً لا تكسباً، واختلف اليه فضلاً. هذا الفن (فن الطب)

(١) راجع تفصيل ترجمته لنفسه، طبقات الأطباء ٢: ٢ - ٢٠.

وكبراهه يقرأون عليه انواعه والمعالجات المقتبسه من التجربة وعمره اذ ذاك ست
عشرة سنة . واتفق ان مرض الامير نوح بن نصر الساماني صاحب خراسان مرضاً
حار فيه الاطباء فعالجه ابن سينا وشفاه فنال عنده حظوة عظيمة ، فاستأذنه في الدخول
الى مكتبته العظيمة فوجد فيها كتباً قيمة فانصرف الى المطالعة . ولم يكمل له ثمانية
عشر عاماً الا وقد فرغ من تحصيل العلوم التي عاناها باسرها .

واشتغل ابن سينا بجانب الطب والفلسفة بخدمة الدولة كما فعل ابوه من قبله
(ت ٣٩٢ هـ على الاغلب) فوزر لشمس الدولة في همدان ، ولكن الجندي ناروا على
شمس الدولة وحملوه على التنازل . ولما مات شمس الدولة اتهم تاج الدولة ابن شمس
الدولة فيلسوفنا ابن سينا باخيانة واعتقله في حصن هناك . ولكن ابن سينا هرب الى
اصفهان ، وهو في كل هذه الحقبه لم ينقطع عن التأليف والمطالعة .

وكان ابن سينا مسرفاً في قواه ينهك جسمه ، اصابه قولنج (امساك شديد)
كان يداوي منه نفسه بنفسه . واكنه لم يكن يحافظ على صحته ، فكان يبرأ
وينتسكس حتى توفي اخيراً متأثراً بعلة في همدان ٤٢٨ هـ ، ١٠٣٧ م وعمره ثمان
وخمسون سنة .

عناصر شخصية تقوم شخصية ابن سينا على ذكائه النادر وعلى دهائه السياسي .
أما ذكاؤه فقد مكنته من الاحاطة بالفلسفة والعلم وهو لما يزل صغير السن . وأما
دهاؤه السياسي فقد مكنته من أن يتقلب في المناصب الرسمية ويبلغ إلى مقام الوزارة .
فهو من أجل ذلك ليس رجلاً كالفارابي يهرب من المجتمع ويكره لقيا الناس ، بل
رجل انغمس في السياسة وغاص في حسنات المجتمع وسيناته . وعلى هذا كان مزدوج
الشخصية فهو مع الناس فيلسوف وتقي دين وهو مع نفسه مندفع مع لذاتها وشهواتها .
ولم يكن ابن سينا فيلسوفاً فحسب بل كان عالماً وطبيباً ، ساعدته فلسفته على
أن يبرع في الطب والمعالجة ، وساعده علمه واختباره على أن يكون أنضج فلسفة .

وكذلك كان ابن سينا شاعراً واسع الخيال مما أضاف إلى فلسفته عنصراً جذاباً جديداً ، وجعل له أسلوباً أدبياً ساق فيه فلسفته سياقاً جيداً واضحاً .

مقامه في العلم والفلسفة ابن سينا طيب في المقام الأول وعالم طبيعي في المقام الثاني وفيلسوف في المقام الثالث فقط . أما في الفلسفة الخالصة فلم يبالغ إلى الفارابي وإنما فهم الفلسفة عن طريق الفارابي وتوسع فيها فكان أوسع تأليفاً . أما مكانة ابن سينا الحقيقية في تاريخ الفلسفة الإسلامية فهي أنه كان « منظم الفلسفة والعلم في الإسلام » كما أن أرسطو كان « منظم الفلسفة اليونانية ومستخرج علومها » وهو الذي دوّن المنطق وتدويناً واضحاً وافية نثراً أو شعراً في أكثر كتبه حتى استحق لقب « المعلم الثالث » . وكذلك عرف ابن سينا بلقب الشيخ والرئيس .

وقد ساعده أسلوبه على نشر آرائه وكتاباتهِ بين الناس وعند الأدباء ، ما لم يظفر الفارابي بمثله ، ولا غرو فقد كان ابن سينا فيلسوف عصر كامل ، وكان أحد جبابرة التفكير الإنساني . ولم يقتصر أثره على الشرق بل تعداه إلى الغرب ؛ ومن ابن سينا عرف الغرب كثيراً من الطب وكثيراً من الفلسفة وعرف كتابة الموسوعات الفلسفية ؛ وقد ظلت كتب ابن سينا تدرس في الجامعات الأوروبية إلى القرن السابع عشر . ومنذ عصر ابن سينا وبتأثيره أيضاً قضي على الثقافة السريانية التي كانت تحمل الفلسفة اليونانية مشوّهة في أكثر الأحيان إلى العرب .

ومع أن الغزالي قد ألّف كتابه « تهافت الفلاسفة » لارد على فلسفة الفارابي وابن سينا خاصة فإنه قد مدح ابن سينا وفضّله مع الفارابي على جميع « تفلسفة المسلمين » فقال^(١) : « على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من تفلسفة الإسلام كقيام هذين الرجلين (أي : ابن سينا والفارابي) .

وكذلك امتدحه الفيلسوف ابن طفيل وأطنب فقال^(٢) : وأما كتب أرسطو طاليس

(١) المنقذ من الضلال ٢٥ - ٢٦ ؛ راجع تهافت الفلاسفة ص ٩ .

(٢) حي بن يقظان ١٦ - ١٧ .

فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وسلك فيها طريقته في كتاب الشفاء ، لأنه إننا ألف هذا الكتاب على مذهب المشائين (اتباع أرسطو) . . . وان من أراد الحق الذي لا حجة فيه (فيما يتعلق بالتصوف والاتصال بالعقل الفعّال) فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » ومن عني بقراءة كتاب الشفاء (لابن سينا) وبقراءة كتب أرسطو طاليس ظهر له أنها تتفق ، وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إليها عن أرسطو ؛ ولكن انفرد بها ابن سينا دون سائر الفلاسفة وخالف فيها أصولهم ، أي لم يتبع طريقهم في البحث والبرهان (١) .

وابن سينا عند ابن رشد (٢) خير من الفارابي ، مع أنه يعده من المتكلمين لا في الفلسفة (ص ٥٤) ؛ ويفضل عليه المعتزلة في القول بذات الله وصفاته (ص ٣٣) . ويرى أن قوله في خلود النفس . مثلاً إنما هو مجازة للجمهور وهو في نفسه غير متنع (ص ٢٧) . وابن رشد لا يرى ابن سينا ثقة في ما يروي عن قدماء الفلاسفة (ص ١٨٢ ، ٣٢٥) ، بل القدماء اوثق منه (ص ٤٧٣) . ويلتمس ابن رشد العذر في ذلك لابن سينا فيقول إنما ضالّه المترجمون (ص ٣٧١) والشراح الاسكندرانيون . ان ابن سينا قد أخذ عن فرفوريس الصوري ، وليس فرفوريس من الخذاق (ص ٢٦٠ ، راجع ٢٥٩) .

ومما يدل على احترام ابن رشد لابن سينا ان ابن رشد يفسح في كتابه تهافت التهافت مجالاً كبيراً لمناقشة آراء ابن سينا (ص ٢٧٦ وما بعدها ، ٥٤٧) ثم ينصفه في المناقشة (ص ٥٥٢) . وربما مدح آراءه (ص ٨٦ ، ٣٤٧ ، ٤٤٢ - ٤٤٣) ووافقه في عدد منها (ص ٥٧٦ ، ٩٢) . على ان ابن رشد كثيراً ما ينقد ابن سينا أشد

(١) تهافت الفلاسفة ٢١٢ ؛ راجع تهافت التهافت ١٨٦ ، ٢٣٧ ، ٥٠٠ ، ٥٠٣ ، ٥١١ ، ٥١٦ ، ٥٤٦ ؛ ثم راجع تهافت التهافت أيضاً ٥٢ ، ٢٥٣ ، ٣٧٠ .

(٢) الأرقام المحصورة في الاهلة ، في هذا المقطع ، وفي المقطع الذي يليه ، تدل على صفحات كتاب تهافت التهافت .

النقد ويخطئه في امور كثيرة بعد مناقشة طويلة ، وهذا بلا ريب دليل على اهتمام ابن
رشد بآراء ابن سينا (١) .

*

ويرى مورنك (٢) ان ابن سينا كان من اهل العقبرية ومن الكتاب المكثرين .
ولقد استطاع ابن سينا في غمار أعماله الديوانية ومع كثرة أسفاره وفي ثنايا حياته العاصفة
بالغلاقل السياسية ان يجد وقتاً كافياً ليخرج لنا تأليف جباره . ولم يبق موضوع من
موضوعات الفلسفة لم يجز على قلم ابن سينا ، وكلها تشهد له بالمقدرة والبراعة وبالاحاطة
بالمعارف التي كانت سائدة في ايامه .

أما اورفريك (٣) فقد عد ابن سينا الحامل الحقيقي لاسلوب التفكير اليوناني
إلى العرب . ثم قال : واشتهر ابن سينا في العصور الوسطى حتى تردد اسمه على كل شفة
ولسان . ولقد كانت قيمته قيمة مفكر ملام عصره ، وكان هو من أكابر عظماء الانسانية
على الاطلاق .

كتبه رسائل: ابن سينا متعدد نواحي الشخصية ؛ وقد ظهر اثر ذلك في كتبه
ورسائله فهي كثيرة متنوعة ، الف في اللغة ونظم شعراً و كتب في الطب والرياضيات
والطبيعات والفلسفة .

١ - كتبه الطبية - لابن سينا رسائل و كتب في الطب اشهرها كتاب القانون
وهو يبحث في الفسيولوجيا (وظائف الاعضاء) وفي علم الامراض وحفظ الصحة ثم في
وسائط المداواة ثم في وصف الامراض الواقعة بعضو عضو ، ثم في وصف العلاج وتركيبه .

(١) راجع تهافت التهافت ١٠٧ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٩٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٣ ،
٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٧٠ ، ٣٨٦ ، ٣٨٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٨٦ .

(٢) راجع ص ٣٥٥ .

(٣) Ueberweg II 307 .

٢ - كتبه الفلسفية - يصعب ان نوزع كتبه الفلسفية حسب مجوئها، لان كتبه المشهورة تضم فنون الفلسفة كلها ولذلك سنصف هذه الكتب حسب شهرتها .
أ - الشفاء - دائرة معارف فلسفية (المنطق والطبيعات وازرياضيات والالهيات) وهو اكبر كتبه الفلسفية حججا .

ب - النجاة - مختصر الشفاء وفيه ثلاثة انواع من الفلسفة (المنطق والطبيعات والالهيات) وهو يفضل الشفاء من حيث الشمول والوضوح والاسابوب .

ج - تسع رسائل - مجموع رسائل فيه (١) الطبيعيات فيما يتعلق بالاجسام خاصة ، (٢) في الاجرام العلوية ، (٣) القوى الانسانية وادراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل ، (٤) الحدود ، اي تعريفات بعض الالفاظ الواردة في الفلسفة ، (٥) تقسيم الحكمة وفروعها ، (٦) اثبات النبوة ، (٧) معاني الحروف الهجائية وهي رسالة رمزية في موضوعها ، (٨) في العهد ، وهي رسالة في تهذيب النفس ، (٩) في علم الاخلاق .

د . رسائل ابن سينا - وهناك مجموع آخر طبع في ليدن عام ١٨٩٢ فيه رسالة حي بن يقظان (وهي قصة خيالية لرجل من بيت المقدس يسبح في الارض ويبعث في عجائب البلاد وعجائب ما فيها) ، ورسالة الطير ، ورسالة الاشارات والتمييزات ، ورسالة العشق ، ورسالة القدر .

هـ . مختلفات - ولاين سينا قصيدة في المنطق ، ورسائل في المنطق ، وقصيدة في النفس مطبوعة في مجموع اسمه « منطق المشركين » . وله غير ذلك .

بمجل فلسفة ابن سينا

لم يقيّد ابن سينا نفسه بذهب فلسفي ما ، فقد اخذ من الاقدمين ما وافقه واخذ من افلاطون وارسطو ، واخذ اكثر ما كتبه الفارابي ؛ ثم غرف من المذهب الاسكندراني . ولقد اراد ابن سينا ان يكون ارسطوطاليسيا فشرح كتب ارسطو وكان

من احسن الذين شرحوها من العرب ، وبدأ بفلسفة الفارابي وجرب ان يجردها من الآراء الاسكندرانية (راجع الكلمة الاولى) .

وبنا ان ابن سينا لم يوجد نظاماً شاملاً افاستقته فاننا نفضل ان نفضل فلسفته كما فصلها هو : المنطق والرياضيات والطبيعات والالهيات ، ثم نزيد عليها قسماً خامساً في الفلسفة العملية : السياسة والاخلاق والتصوف .

١ . المنظر : يعتبر ابن سينا المنطق مُدْخِلاً ضرورياً الى الفلسفة لاوتك الذين ليس لهم ميل صحيح الى الفلسفة ، او لا يستطيعون التفكير بالسليقة تفكيراً صحيحاً ؛ اما الذين يستطيعون ذلك فيسكتهم ان يستغنوا عن المنطق كما ان البدوي الثَّغَمِ مستغن عن علم النحو لما فيه من السليقة التي تعضه من اللحن .

والمنطق عند ابن سينا مجرد من المادة (بخلاف العلم الطبيعي الذي لا يمكن ان يوجد ولا ان يُتخيل الا متصلاً بالمادة) وهو « الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به ، والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبله » .

ولا فائدة من تلخيص اقوال ابن سينا في المنطق فانها قواعد عامة لملمة معروف جمعها ابن سينا ونسقا ، ولكننا قد نستفيد من بعض آراء تبدو لنا انها خاصة بابن سينا ؛ وقد وردت في كتاب النجاة :

(أ) ان معرفة علم ما يساعد على اكتساب علوم اخرى ، فالرجل الذي يتقن الرياضيات يهون عليه تعلم علم الفلك .

(ب) ان وضع الحدود (التعريفات) للاشياء . يقتضي دقة ومعرفة بجوهر هذه الاشياء وما هياتها ^(١) . فمن الخطأ ان نقول مثلاً ان السيف حديدة تقطع وان الكرسي خشب . يجلس عليه ، لاننا بذلك نكون قد نظرنا الى ناحية واحدة من

(١) تسع رسائل ٥١ ؛ الشهرستاني ٣ : ١٠٩ وما بعدها . راجع النجاة .

السيف والكروسي . وأمثلة هذه الأقوال إنما هي « شروح ناقصة » لا « حدود صحيحة » . وكذلك قولنا : الشمس كوكب يطلع نهاراً ، فهذا حد ناقص ما دام الوقت لا يسمى نهاراً إلا إذا طلعت فيه الشمس . ويرى ابن سينا أننا إذا أردنا أن نضع حداً لشيء ما فيلزمنا أن نأتي في التعريف على ذاته وجنسه وفصله وماهيته حتى لا ينصرف الذهن إلى غير ما يقصده واضع التعريف .

(ج) والمعرفة ، أو الإدراك^(١) - كما يقول ابن سينا ، تكون من طريق الحواس . والحواس نوعان ظاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس هي اللس والذوق والشم والسمع والبصر . وانكل حاسة من هذه الحواس الظاهر عضو ظاهر تعمل به ؛ فالبصر يكون بالعين والسمع بالأذن الخ . ثم هنالك الحس المشترك ولا عضو ظاهراً له ؛ وإنما هو ، كما يلمح في قول ابن سينا ، نتيجة اشتراك الحواس الخمس . وهكذا يقول ابن سينا نفسه : « فأما القوى المدركة من الباطن فمنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع بتأديتها إليها ، ويسمى الحس المشترك . ولولا (لولا الحس المشترك) ما كنا إذا أحسستنا بلون العسل ابصاراً (أي من طريق البصر) حكمنا بجلاوته ، وإن لم نحس جلاوته » فعلاً .

وهنالك قوة في الباطن تدرك في الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس ، مثل القوة التي في الشاة والتي تدرك من الذئب معنى لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس . فان الحس ليس يؤدي إلا الشكل واللون .

ثم إن هنالك أيضاً شيئاً آخر للمعرفة^(٢) وهو « إدراك المعقولات » ، فإن « إدراك المعقولات شيء . للنفس بذاتها من دون آلة » . أي ان النفس (العاقلة) تستطيع أن تدرك أشياء بغير توسط الحواس الخمس وبغير توسط قوة من الباطن .

(١) تسع رسائل ١٧ وما بعدها .

(٢) تسع رسائل ٢٣ وما بعدها .

ثم يقول ابن سينا : « ان للنفس بانفرادها صورة وقواماً » ، من أجل ذلك نجد لها « أفعالاً خاصة وقبولاً للصور المعقولة » . وبما ان النفس مجردة عن المادة وبما ان « العقل ... وحدة اتحاد طبيعية واحدة » أمكن ان تدرك النفس بعد تجردها شيئاً عاماً .

فالمعروف من هذا كله ان ابن سينا يرى ان النفس تستطيع ان تدرك بغير واسطة من الحواس الخمس أشياء بما وراء الحس . ولكن هذا ليس شيئاً سوى الحدس المعروف في علم النفس ، معيّناً عند ابن سينا تعليلاً قديماً بعيداً .
ولقد أشار ابن سينا إلى الحدس وعرفه فقال ^(١) : « التعبير هو حدس من المعبر يستخرج فيه الأصل من الفرع » . وابن سينا يربط ذلك بالرؤيا وعلم الغيب والوحي ، لانه لا يريد أن يعلق هذه بالحواس الخمس . ويظهر بجلاء انه كان يعتقد بأن الرؤيا وعلم الغيب والوحي تكون من هذه السبل ؛ ولقد لاه على ذلك ابن رشد ^(٢) وقال ان ابن سينا قد انفرد بهذه الأقوال دون الفلاسفة القدماء . لكي يجد تأويلاً فلسفياً لبعض الألفاظ الدينية كالوحي واللوح المحفوظ والقلم ^(٣) .

٢ . الرياضيات : الرياضيات عند ابن سينا أربعة أقسام (١) علم العدد ويضم الجمع والتفريق بالأرقام الهندية وعمل الجبر والمقابلة ، (ب) الهندسة وتنطوي على علم المساحة وعلم الحيل المتحركة (الميكانيك) وعلم جرّ الأثقال وعلم الأوزان والمكاييل وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه . (ج) علم الحياة ، ومن فروعها الزيجات والتقويم . (د) علم الموسيقى ومن فروعها اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل الارغل ^(٤) .

(١) تسع رسائل ٤٦ .

(٢) تهافت التهافت ٥٠٠ - ٥٠١ ، راجع ٤٩٥ ، ٤٩٧ وما بعدها .

(٣) راجع تسع رسائل ٨٣ - ٩٠ .

(٤) تسع رسائل ٧٦ .

٣ . العلم الطبيعي (الطبيعيات) « العلم الطبيعي علم نظري . . . وموضوعه ^(١) الأجسام الموجودة بنا هي واقعة في التغيير وبنا هي موصوفة بانحساء الحركات والسكونات » . أما نطاق هذا العلم عند ابن سينا فيتناول (أ) الأجسام وما يتبعها من الحركة ، ثم الزمان والمكان والحيز والنهاية واللانهاية ، (ب) العالم وانه واحد ، ثم الفلك وحركته المستديرة ، ثم الأجسام الأولى والتخلخل والتكاثف (الخلاء والملاء) ثم أثر الحرارة والبرودة في الأجسام ، (ج) النفس وقواها واكتسابها العالم ، والإدراك والتخيل .

ومن العجيب ان ابن سينا يتكلم في قسم الطبيعيات على ان النفس لا تقوت بتوت الجسد ، ثم على بطلان التناسخ وعلى وحدة النفس ، مما هو أليق بقسم الالهيات . ويجعل ابن سينا فروع العلم الطبيعي ثمانية حتى يوافق بها ما ورد عن أرسطو ، وهي الامور العامة للأجسام كالمادة والصور والحركة الطبيعية مما يشتمل عليه كتاب الكيان لأرسطو . ثم أحوال الأجسام التي هي أركان العالم كالسموات وما فيهن والعناصر الأربعة على ما في كتاب السماء والعالم لأرسطو . ثم الكون والفساد والتوليد والنشوء والاستحالات كما في كتاب الكون والفساد لأرسطو . ثم أحوال العناصر الأربعة وقوانينها العامة من الحركات والتخلخل والتكاثف وخصوصاً فيما يتعلق بالغيوم والأمطار والشهب والرعد والبرق والهالة والرياح والزلازل والبحار والجبال كما في كتاب الآثار العلوية لأرسطو . ثم المعادن على ما في الآثار العلوية أيضاً . ثم النبات كما في كتاب النبات . ثم حال الكائنات الحيوانية كما في كتاب طبائع الحيوان . ثم معرفة النفس والقوى الداركة التي في الحيوانات وخصوصاً في الانسان ، وان نفس الانسان لا تقوت بتوت الجسد وانها جوهر روحي إلهي ، كما في كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس .

(١) راجع تسع رسائل ٣ وما بعدها ، ٥٩ - ٧٤ ؛ الشهرستاني ٣ : ١٦٥ وما بعدها .

ويتبعها فروع أخرى كثيرة كالطب واحكام النجوم وعلم الفراسه والسيحر
وتعبير الرؤيا والتألمات وعلم الكيمياء الخ .

وإذا نحن أتينا إلى النفس خاصة رأينا ابن سينا يتوسع في ما قبله الفارابي ، فقوى
النفس الأساسية عند ابن سينا هي القوة الفاذية التي تحول الأجسام الغريبة إلى أجسام
مشابهة للجسد الذي تعمل فيه لتحل محل الأجزاء المنحلّة منه ؛ ثمّ القوة المنسية وهي
تساعد على نحو الجسد الذي هي فيه ؛ فيتفق مع طبيعة ذلك الجسد ؛ ثمّ القوة المولدة
وهي التي تساعد على ان ينسل هذا الجسد جسداً مثله .

ثم ان هنالك قوتين أخريين احدهما محرّكة باعثة نحو الشهوة أو نحو الغضب ،
أو محرّكة فاعلة وهي التي بها يتحرك الانسان أو يعمل أو يسير . والثانية قوة
مدرّكة على نحوين : اما مدرّكة من خارج عن طريق الحواس كالبصر والسمع
والشمّ والذوق واللمس ؛ ولابن سينا في البصر خاصة رأي قيم سبق اليه ولكنه هو
أوضحه وبرهنه ودعا اليه ^(١) ، وذلك ان الفلاسفة الذين سبقوا ابن سينا ظنوا ان
البصر يتأتى من خروج شعاع من العين فيلاقي الجسم المبصر (بفتح الصاد) . اما
ابن سينا فيعرف البصر بقوله : « هو قوة مرتبة في العصبه المحرّفة تدرك صورة ما
ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأديه في الأجسام
الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة » . وقد نقد ابن سينا آراء المتقدمين
وبرهن هندسياً على انه إذا كان ثمت جسمان متساويان في الحجم ولكن يبعدان
عن العين مسافتين مختلفتين ، فالجسم الأبعد يظهر في رأي العين أصغر حجماً .

ثم هنالك « القوى المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات
وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات » ، فاما صور المحسوسات فتدركها الحواس اولاً
ثم تؤدّيها الى النفس ، ومثال ذلك ان الشاة اذا ابصرت الذئب انتقل شكله وهيأته

(١) تسع رسائل ١٧ - ١٩ .

ولونه الى نفسها (عن طريق حواسها) فعلمت انه الذئب بوصفه ؛ على ان الشاة تدرك من الذئب شيئاً آخر هو « خوفها اياه وهربها منه » فهذا ادراك معنوي يعتقد ابن سينا انه لا يأتي عن طريق الحواس الظاهرة بسبل بالقوى الباطنة . بعدئذ يبين ابن سينا مراكز قوى الادراك المختلفة (قوة فنتاسيا - - phantasia - اي الحس المشترك ، الخيال ، والقوة المصورة والوهمية والحافظة) في تجاويرف الدماغ .

ثم هناك « النفس الناطقة الانسانية (العالمة) » وهي أيضاً نوعان : قوة عاملة وقوة عالمة ، وكلاهما تسمى عقلاً . فأما القوة العاملة فهي القوة المحركة للبدن حتى يعمل الأفعال الجزئية ويميز بينها ويعرف أوقاتها كالبكاء والرؤية والحجل ، وحتى يقوم بالصناعات المختلفة كالطب والنجارة والكتابة . وهذه القوة أيضاً تكون الحكم في أعمال البشر على ما تواضع عليه الناس كادراكنا ان الكذب قبيح وان الاحسان مرغوب فيه . ويصح ان تسمى هذه القوة « العقل العملي » .

ويتبع ذلك « القوة العالمة » فقط . ، وهي قوة نظرية غايتها إدراك الصور المجردة والمعاني المطلقة واكتسابها حتى تصبح فينا « معارف ومعلومات » ويصح ان نسمي هذه القوة « العقل النظري » . وأما اكتساب النفس الناطقة للعلوم فيكون عن طريقين : عن طريق شخص آخر يعلمها أو عن طريقها هي نفسها « بالحدس » بلا معلم . ويختلف الناس في ذلك بحسب استعدادهم ، وأقواهم استعداداً من كان عقله مستطيعاً ان يتلقى المبادئ العقلية والمعارف الانسانية مباشرة عن العقل الفعال . . . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة . والأفضل ان تسمى هذه القوة « قوة قدسية (إلهية) » وهي أعلى مراتب القوى الانسانية .

بقي في الطبيعيات حسب تقسيم ابن سينا بحث في حدوث النفس وفي بطلان القول بالتناسخ وفي وحدة النفس ، أرجأناها الى بحث الالهيات لأنها بالالهيات أليق .

٤ . العلم الالهي (الالهيات) ان كلمة « الهيات » تعبير نشأ متأخراً عن عهد

أرسطو، وضعه فقهاء «المذهب الاسكندراني» حينما نسبوا بعض آراء فلوطن (ت ٢٧٠ م) إلى أرسطو في كتاب سموه «اوثولوجيا» أو «تيولوجيا»، ونقل إلى العرب باسم الالهيات أو العلم الالهي، وهو ما يعرف أيضاً بعلم ما وراء الطبيعة وبالفلسفة الاولى.

وتتناول «الالهيات» نوعين من المواضيع:

أ - المبادئ العامة للوجود كالوحدة والكثرة والعلة والمعلول والقوة والحركة، ثم مبادئ العلوم المختلفة كمبادئ الطبيعيات والرياضيات الخ. ويصح ان نسمي هذا القسم من الالهيات «علم الوجود المطلق». وهذا هو المقصود الأول من علم ما وراء الطبيعة الذي سماه الفقهاء العلم الالهي.

ب - النظر في الله واثبات ربوبيته ثم في صفاته ودلائل خلقه وإبداءه، ثم النظر في الوحي والملائكة وربط حوادث العوالم كلها بإرادته وقدرته واختياره وإظهار عنايته بالافراد، ثم النظر في أمر المعاد (الحشر) والحساب (المكافأة والعقاب يوم القيامة) والنعيم والعذاب، ثم في النفس ومجيئها وخلودها. وهذه البحوث كلها متأخرة في نشوئها بعيدة عن مدلول الفلسفة الصحيحة، وإنما اداها الاسكندرانيون إلى السريان فأداها هؤلاء إلى العرب، فأصبح من الضروري ان نبحث فيها لنفهم تطور الفلسفة في الاسلام.

وأما إذا أحببنا أن نفصل الالهيات عامة عند ابن سينا فاننا نراها تفصل كما يلي:

أ. الواحد (الله) والوجود = «ان الاله تعالى، على ما اتفقت عليه الآراء كلها، ليس مبدأ لوجوده معلول دون وجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود والمعلول على الاطلاق».

و«الموجود» (أي العالم وكل ما فيه) له أقسام وصفات ولواحق، فهو يتكثر

ويحتل مكاناً ويملاً حيزاً إذ ان له ابعاداً (طولاً وعرضاً وعمقاً) وان له مادة وصورة .
وابن سينا يتبع ارسطو دائماً في قوله ان المادة لا يمكن ان تتجرد من الصورة . ومع
ان الصورة (نظرياً) اقدم من الهيبولى (المادة الاولى) فلا يجوز ان يقال ان الصورة
نفسها موجودة بالقوة (اي موجودة مجردة من المادة) ، وانما تصير بالفعل (عند تلبسها)
بالمادة .

واول الموجودات في استحقاق الوجود (يعني أولى الموجودات وفضلها) الجوهر
المفارق (اي كل شيء . يمكن ان يوجد بذاته مجرداً من المادة كالانسانية والبياض
والحرارة) غير المجسم ؛ ثم الصورة (المجردة نظرياً من المادة) ؛ ثم الجسم (المادة
المتلبسة بصورة) ؛ ثم الهيبولى (المادة الاولى المجردة نظرياً من الصور) . ومن الجلي
ان ابن سينا هنا متأثر بالفلاطون بعض التأثر .

ب . القديم والحادث = كل ما كان لوجوده علة فهو محدث ، اما القديم فما لم يكن
لوجوده علة . ثم ان القديم نوعان : نوع قديم بالذات وهو ما ليس هنالك في خارجه علة
تقتضي وجوده ؛ وليس ثم ما هو قديم بالذات الا الله . ثم قديم بالزمان وهو الذي لم
يكن قبله زمن كان هذا الشيء . فيه مفقوداً ، وليس ثم شيء قديم بالزمان الا « العالم
بجموعه » . وعلى هذا يكون العالم اذن متأخراً عن الله بالذات ، اي ان وجود الله
كان علة وجود العالم ، وان وجود العالم معلول (مسبب) عن وجود الله ؛ ولكنه لا
يكون متأخراً عنه في الزمن (ذلك لان وجود الله اقتضى وجود العالم ضرورة وعلى
غير تراخ او تطاول في الزمن) . اما الاشياء المحدثة فهي اعيان الاشياء الموجودة في
العالم كالشجر ، او كالشجرة الفلانية ، وكالحيال او كالجبل الفلاني ، وكزيد وعمرو
وخالد وفلان وفلان ...

وهكذا نرى ان « الله » وحده هو القديم باطلات ليس لوجوده علة ولم يسبقه زمن لم
يكن هو موجوداً فيه ، واما « العالم » فيحدث بالاضافة الى الله لأن الله علة وجوده ،

والكنه قديم بالاضافة الى الاشياء التي تعددت فيه فيما بعد (بالاضافة الى الجبال والاشجار والبشر الخ) . واما جميع الاجسام التي تراها في عالمنا فحدثه .

ج . الواجب والممكن = الواجب الوجود هو ما كان وجوده ضرورياً والممكن الوجود ما كان وجوده غير ضروري . وهناك « واجب الوجود بذاته » لا بسبب آخر وهو « الله » ؛ « ثم واجب الوجود بغيره » اي بالله وهو « العالم » . واما اعيان الاشياء فممكنة الوجود قبل ان توجد ، فاذا وجدت بالفعل كانت واجبة الوجود بغيرها (مثال ذلك : ان الطاولة ممكنة الوجود ما دام النجار لم يصنعها بعد ، فاذا صنعها ووجدت فعلاً أصبحت واجبة الوجود بالنجار - يعني بغيرها) .

و واجب الوجود بذاته (الله) واحد بالعدد لانه لا يمكن ان يكون غيره سبباً له ؛ وهو بسيط اذ لا يجوز ان يكون لذاته او لوجوده مبادئ . واسباب ؛ وهو كامل لا يمكن ان ينتقل من حال الى حال ، اذ ليس ثمة علل تستطيع ان تحوله او تبدله ؛ وهو حق محض لان حقيقة كل شيء . انما هي وجوده نفسه ؛ ولا يجوز ان يكون له ضد ، اذ لا يوجد . يشبهه من نوعه ولذلك كان تم الوجود . وهو موجود ، اذ صح عندنا ان ها هنا وجوداً ، وكل وجود فهو اما واجب الوجود واما ممكن الوجود ؛ فان كان (هذا الموجود الاول) واجب الوجود فقد اقيم البرهان على وجوده هو ، وان اعتبرنا ان هذا العالم ممكن الوجود ، فان هذا العالم يجب ان يكون له سلسلة اسباب تنتهي بنا ، حسب ادلتنا ، الى واجب الوجود . ثم ان هنالك قرائن كثيرة تسدل على وجود واجب الوجود (الله) .

و واجب الوجود ليس له صفات مضافة على ذاته ولا اعراض محولة على جوهره ، بل هو عقل محض وعقل ذاته ومعقول لذاته ، وهو عاشق ومشوق ولذيقه ومثلذ ؛ ثم ان قدرته وحياته وازادته لا تتعارض ولا هي امور زائدة على ذاته ، ولكن هذه

كلها لا تتجزأ ابداً وهي كلها ذات الواحد الحق .
وزيد هنا ان نبسط رأي ابن سينا لعلم الله وانه علم بالكليات (بالمبادئ
والاسباب) لا علم بالجزئيات (بالاشياء والحوادث) :

نحن البشر نعلم ما يقع تحت حواسنا فقط ، ولا نعلمه الا بعد ان يحدث ؛ ثم ان
لحوادث ، بعد ان تحدث ، تحدث فينا تغييراً فنصبح عالمين بها بعد ان كنا جاهلين
لها ، ثم تفيدنا اختباراً او لذة او حزنأ او زيادة او نقصاً ؛ هذا هو العلم الجزئي وهو علم
البشر . أما علم الله فهو علم مخالف لذلك ، انه علم كلي من نوع آخر ، انه علم سابق
بالاسباب والمبادئ . ولذلك كان علم الله سبباً لحدوث الاشياء ، بينما حدوث
الاشياء نفسها هو سبب علمنا نحن بها . خذ مثلاً على ذلك « الكسوف » . نحن لا
نعلم بالكسوف إلا بعد ان يحدث ونلاحظه بأعيننا ؛ أما الله تعالى فيعلم القواعد
العامه التي تحدث بها جميع أنواع الكسوف في العالم ، قبل أن تحدث ، بل منذ الأزل
مرة واحدة . ولكنه ، عند ابن سينا ، لا يدري بالكسوف الذي حدث يوم كذا
ورؤي يوم كذا في مكان ما ، لأنه لو درى به لكان علمه كاملنا نحن ناقصاً ،
ولاقتضى ان يكون ، من قبل ، مثلنا جاهلاً بحدوثه .

بقي اعتراض واحد : ما الفرق بين علم الله بالكسوف وبين علم الحاسب
الفلكي به ؟ الفرق عظيم جداً : ان الفلكي لا يعلم بالكسوف الفلاني إلا بعد ان
يحسبه ويعتمد على الوقائع المختلفة والمعادلات الكثيرة لكل كوكب وقر بمفرده ؛
بينما الله تعالى هو العلة لحدوث هذه « الكسوفات » بالقوانين التي قد وضعها هو .
ان علم الله كلي مطلق وعلمنا جزئي نسبي !

الحركة الكليية = يريد ابن سينا ان يعلل الحركة المطلقة في العالم : حركة
الكواكب في أفلاكها وحركة الأفلاك كلها على نظام مخصوص ، فيبدأ بقوله :
« ان السماء حيوان مطيع لله عز وجل » وان لها نفساً تحركها حركة مستديرة ،

ومع ذلك فهذه الحركة يمكن ان تكون طبيعية لأنها تنجبه نحو غاية أو غرض تقمدي به وتتشوق إليه، فإن شوق الطبيعة أمر طبيعي، وهو الكمال الذاتي للجسم». ثم ان لكل فلك خاص محرراً خاصاً قريباً منه يخصه وحده؛ واما المشوقات (أي الأغراض التي تنجبه إليها الكواكب في حركاتها) فليست أجساماً وليست أنفساً موجودة في أجسام بل هي أنفس مفارقة (لا تتصل بإداة).

العناية الإلهية = ان من تأمل نظام العالم أدرك ان صانعه مدبر حكيم عالم بما عليه هذا الوجود من نظام الخير ومن الكمال مجسم الامكان، فهذا هو معنى العناية؛ وليس معناها ان الله تعالى يبدل نظام هذا العالم حتى يسرنا أو يعضبنا. ان المطر الذي يتزل في مكان ما وفي زمان ما إننا يتزل حسب القوانين الطبيعية التي وضعها الصانع الحكيم، واما انتفاعنا نحن البشر بتزول المطر أو تضررنا به أو تضايقنا منه فإننا هو أمر عارض غير مقصود لنفسه. وعلى الجملة ان العناية معناها جريان القوانين الطبيعية في العالم على أدق ما يمكن، وليس معناها الاهتمام بالأفراد والشعوب. وليس شي. هو شر مطلق أو خير مطلق، بل هو شر بالاضافة إلينا وخير بالاضافة إلينا. فالعمى مثلاً له أسباب طبيعية ويكون أبدأ في العين كما ان الطرش يكون في الاذن. فالعمى والطرش إذن أمران طبيعيين ولكنهما نقص في عضويهما لأنهما ينعان ذينك العضوين عن كمال العمل الذي اوجدا له؛ ولكن المصاب بهما، خصوصاً كصاحبها أو عموماً كأهل أصحابها مثلاً، يعدونها شراً.

النفس، هبوطها وظهورها = أما النفوس الجزئية (نفوس الأفراد) فالخثار فيها عند ابن سينا ان تكون متعددة بتعدد الأبدان التي تولد في الأرض^(١)، وهي توجد بعد وجود البدن الصالح لها، فيكون هذا البدن حينئذ مملكتها التي تحكمها وتتصرف بها، ويكون آلتها التي تتجلى فيه قواها المختلفة.

(١) تهافت الفلاسفة ٧٢؛ تهافت التهافت ٥٧٦.

ولقد جمع ابن سينا الآراء المتعلقة باتصال النفس بالجسد في قصيدته العينية^(١) وعالجها معالجة أدبية رمزية جميلة ، ولكنه لم يتقيد فيها برأي خاص فهو يجمع رأي افلاطون (وهو ان النفس حينما تكون مجردة مطلقة في الملأ الأعلى تشاهد بهاء الالهية ، فتغفل عن هذا التأمل في ذات الالهية حُطّة أو أكثر فتسقط (بضم التاء) من الملأ الأعلى قصاصاً لها وتتصل بجسد آدمي) إلى رأي فلوطن الذي يتفق في أساسه مع أفلاطون .

ثم يتساءل ابن سينا عن الحكمة من ذلك ويظهر الشك من الغاية التي هبطت النفس من اجلها او اهبطت إلى الجسد . ثم يؤكد لنا ان ما يمكن ان تعرفه النفس من الامور الأرضية ، إذا اتصلت بالجسد ، قليل جداً ؛ بل هو لا شيء . إذا نسبنا عمر الانسان - وهو المدة التي تقضيها النفس الهابطة في الأرض - الى عمر الأرض :

هَبَطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ	ورقاء ذاتُ تعزّزٍ وتمنّع ،
مُحْجُوبَةٌ عَنْ كُلِّ مَقْلَةٍ عَارِفٍ ،	وهي التي سَفُرَتْ ولم تتبرقع .
وَصَلْتَ عَلَى كَرِهِ إِلَيْكَ ، وَرَبَّيَا	كرهت فراقك وهي ذات تفجع .
أَنْفَتْ وَمَا أَنْسَتْ ؛ فَلَمَّا وَاصَلْتَ	أَلْفَتْ مُجَاوِرَةَ الْحُرَابِ الْبَلَقِ ^(٢) .
وَأَظْنَهَا نَسِيَتْ عَهْدًا بِالْحَمِيِّ	وَمَنْ أَسْأَلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ ؛
حَتَّى إِذَا أَتَصَلْتَ بِبِهَاءِ هَبُوطِهَا	فِي مِيمٍ مَرْكَزِهَا بِذَاتِ الْأَجْرَعِ
عَلَقْتَ بِهَا نَاهِ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحْتَ	بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطَّلُولِ الْخَضَعِ ؛
تَبْكِي ، وَقَدْ نَسِيَتْ عَهْدًا بِالْحَمِيِّ ،	بِدَامِعِ قَهْمِي وَمَلَأَ تَتَابِعِ ،
وَتَظَلَّ سَاجِدَةً عَلَى الدِّمَنِ الَّتِي	دَرَسَتْ بِتَكَرُّرِ الرِّيحِ الْأَرْبَعِ
إِذْ عَاقَبَهَا الشَّرْكُ الْكَشِيفُ وَصَدَّهَا	قَفْصٌ عَنِ الْأَوْجِ الْفَسِيحِ الْمَرْبَعِ .
حَتَّى إِذَا قَرُبَ الْمَسِيرُ إِلَى الْحَمِيِّ	وَدَنَا الرَّحِيلُ إِلَى الْقَضَاءِ الْأَوْسَعِ .

(١) تسع رسائل ١٢٩ - ١٣٠ . (٢) الشرك ، الففس : رمز الى الجسد .

سجعت ، وقد كشف العطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجوع ،
وعدت مخالفة لكل مخالف عنها حليف التراب غير مشيع ،
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق ؛ وأعلم يرفع كل من لم يرفع .

*

فَلَايِي شَيْءٍ أَهْبَطتَ مِنْ شَامِخٍ سَامٍ إِلَى حُفَرِ الْحُضِيِّضِ الْأَوْضَعِ ؟
إِنْ كَانَ أَرْسَلَهَا الْإِلَهُ لِحِكْمَةٍ طُوِيَتْ عَنِ النَّطْنِ اللَّيْبِيبِ الْأَرْوَعِ ،
فَهَبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةً لِأَزْمٍ لَتَكُونَ سَامِعَةً يَا لَمْ تَسْمَعِ ،
وَتَعُودَ عَالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَةٍ فِي الْعَالَمِينَ ؛ فَخَرَقَهَا لَمْ يُرَقِعْ !
وَهِيَ الَّتِي قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا حَتَّى لَقَدْ غَرَبَتْ بِغَيْرِ الْمَطْلَعِ
فَكَانَهَا بَرْقٌ تَأْتَى بِالْجَمِيِّ ثُمَّ انْطَوَى ، فَكَانَهُ لَمْ يَلْمَعِ !

ان الايات الستة الاخيرة تتضمن انتقاد فكرة هبوط النفس الى جسد آدمي
وتتضمن التساؤل عن الحكمة منه ، وتتضمن ايضاً رفض هذه الفكرة ، مع البرهان
على فسادها .

وبعد ، فما يحدث للنفس بعد ان تفارق الجسد ؟

يقول ابن سينا ان النفس « لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد اصلاً » ، لأن
النفس مغايرة بجوهرها لجوهر الجسد الذي يموت ويفسد (ينحل وتبدل صورته) وهي
غير متعلقة به تعلقاً مادياً ، حتى تتأثر بما يحدث له هو .

ثم ان هذه النفس اذا غادرت جسدها الذي كانت فيه فانها لا تدخل جسداً
آخر ، وعلى هذا ينكر ابن سينا « التناسخ » : اي أن نفساً واحدة تحل في ابدان
متعددة .

واذا فارقت النفوس ابدانها فالى اين تصير ؟

يثبت ابن سينا للنفس التي تفارق ابدانها « حالاً من السعادة » والشقاء تُفهم من طريقين مختلفين .

أ - قال ابن سينا مخاطباً القارىء : « يجب ان تعلم ان المعاد (القيامة وحشر الاجساد) مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة (عنه) . . . وقد بسطت الشريعة الحلقة التي اتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن . . . » .

ب - ويتابع ابن سينا خطابه : « ومنه (اي من المعاد) ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة (ايضاً) ، وهو السعادة والشقاوة الثابتان للانفس ، وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما . . . والحكام الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة (النفسانية) اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية . من هنا نعرف ان ابن سينا يرى ان الشريعة وضعت المعاد بدنياً ونفسانياً معاً ، واما الفلاسفة (وهو فيهم) فلا يعتقدون الا بالمعاد النفساني فقط . ويرى هو ان السعادة الحقيقية التي تصير اليها النفس في معادها يفهم على الوجه التالي :

« ان النفس الناطقة (العاقلة) كما لها الخاص بها ان تصير عالماً عقلياً مرتعاً فيها صورة الكل و (صورة) النظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل سالكاً الى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة ، نوء من التعلق ، بالابدان ثم الاجسام العلوية بيهياتها وقواها . ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها حياة الوجود كله فتتقلب عالماً معقولاً . وازياً للعالم الموجود كله ، شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به » .

هذا التعريف يدل على ان المعاد عند ابن سينا ليس معاداً شخصياً فردياً ، ولكنه معاد كلي مطلق للنفس الكلية بما هي نفس ، او بكلمة أوضح : ان المعاد عنده ليس « اجتماع الناس » في جنة أو نار (بالمعنى الديني) ولكنه « اتحاد النفوس الجزئية »

بعد ان تفارق ابدانها في عالم واحد هو هذا النظام الشامل الذي يسيطر على جميع الكائنات .

٥ - الفلسفة العملية : كان ابن سينا عالماً ، وقد عانى الحياة والسياسة ، فلا بدع ان يكون له في الفلسفة العملية نُظْم حكيمة وآراء صائبة كثيرة . ويحسن بنا هنا ان نتكلم على ثلاثة فنون من فلسفة ابن سينا العملية : على السياسة وعلى الأخلاق وعلى الحكمة المشرقية .

السياسة : لا ريب أبداً في ان ابن سينا قد اقتبس « سياسته » من الفارابي ولكنه زاد فيها زيادات كثيرة عرفها من اختباره الواسع ولم يعرفها الفارابي :

(١) تفارت الناس - يرى ابن سينا ان الله جعل الناس متفاوتين في عقولهم وآرائهم كما جعلهم متفاوتين في املاكهم ومنازلمهم ورتبهم . . . ولو كان الناس جميعاً ملوكاً لتفانوا عن آخرهم ، ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا بأسرهم ؛ ولو استوا في الغنى لما مهن احد ل احد ، ولو كانوا كلهم فقراء لما تواضروا وهلكوا بؤساً . ولكن لما كان الناس بعضهم اغنياء ولكن غفلاً من العقل وعظلاً من الادب ، وكان بعضهم عقلاء بلا مال ، وكان بعضهم ملوكاً ذوي مرض او صائب ، قنع كل واحد منهم بما فيه من الفوائد وانقاد لغيره بما عنده من الفضل عليه .

(ب) ما همهمهم الى السياسة - ومع أن الملوك احوج الناس الى السياسة لما قوض اليهم من امر الرعية ، ثم الولاة وارباب الثروات والنعيم بما عندهم من البطانة والخدم ، فان الفقير المُعْدِم محتاج الى السياسة وحسن التدبير . بل لعله احوج اليها في بعض الأحوال من الملوك ، ذلك لأن الملوك لهم اعوان يساعدونهم وجاه يستفيدون منه ، اما الفقير فيجب ان يعتمد في معاشه ومقامه الاجتماعي على نفسه وحدها . والنفس الانسانية ، بما هي نفس إنسانية ، تحتاج الى السياسة بصرف النظر عن غنى صاحبها وعن مركزه الاجتماعي .

حاجة الانسائه الى زوجة - وكل انسان من سوقة او ملك يحتاج الى القوت ، ويحتاج إلى ادخار هذا القوت لانه يريد ان يوفّر اكثر وقته على نواح غير الطعام والشراب بخلاف الحيوان الذي لا همّ له من الحياة إلا الطعام والشراب ، ولذلك لا تراه يطلبهما إلا إذا شعر بالحاجة اليهما . من أجل ذلك احتاج «الإنسان» إلى ما امكن ومنازل يدخّر فيه هذا القوت ويدخّر فيه أشياء أخر من أسباب الحياة . ثم احتاج الإنسان إلى من يسهر له على منزله ويحافظ له على ما يدخّره من أسباب الحياة . وعلم ان من يستأجره لذلك لا يمكن أن ينصحه في حفظ منزله وقوته ، فاتخذ الزوج التي جعلها الله للرجل سكناً ؛ وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل . ولما كان اتخاذ الزوجة سبباً لحوث الذرية وعلّة البقاء والنسل ، زادت حاجة الرجل إلى ادخار القوت واتخاذ الأعدان والخدام ، فاصبح بذلك صاحب «رعية» يحتاج في تدبير أمرها إلى حسن التدبير والسياسة . وقد استوى في ذلك الملك والسوقة والخدام والمخدوم والغني والفقير .

(ب) سياسة الرجل نفسه - « أول ما ينبغي أن يبدأ الإنسان به من أصناف السياسة سياسة نفسه إذ كانت أقرب الأشياء اليه واكرمها عليه وأولاها بعنايته ، ولأنه متى أحسن سياستها لم يعنى بها فوقها من سياسة المصير » . فعلى كل إنسان أن يعلم أن له عقلاً هو الذي يجب أن يكون السائس لنفسه ، وان النفس اماراة بالسوء . فاذا علم ذلك وجب أن يتطلّب جميع معايب نفسه فيصالحها ، وعليه ألا يغفل العيب بل يصلحه حالاً . لأنه إذا تركه مدة قوي وعسر إصلاحه . وبنا ان الإنسان مغترّ بنفسه ، فانه يتسامح معها ، فيجب أن يتخذ صديقاً أميناً ليبيأ يكون له بمنزلة المرأة ، فيريه حسن أحواله حسناً وسيئها سيئاً .

والمملوك أخرج إلى سياسة نفوسهم من العامة ، ذلك لأن المملوك ، لمكانهم من البشر ، لا يحفلون بالنظر الى هفواتهم او بالندم عليها ، ولا يرتدعون عن الاسترسال وقلة الاحتشام (الا نفرأ منهم رجحت احلامهم وحسنت سيرتهم) ؛ ولأن لهم

قرنا. سوء يزينون لهم ما يعملونه، حسناً كان او قبيحاً (تجنباً لخطاهم واستدامة
لرضاهم والاستفادة منهم)؛ ولأنه ينذر ان تجرد من يجسر على مجابهة الملوكة
بالنصح والاصلاح .

ومن اراد اصلاح نفسه وجب عليه ان يتصفح اخلاق الناس ويقسها بما عنده ،
(وليعلم ان الناس اشباه) . فما وجده جميلاً في اخلاق الناس فليعمل به وما وجده سيئاً
عندهم فليجتنبه . وينبغي له ان يجعل لنفسه ثواباً وعقاباً ، فاذا احسن يوماً او عمل فضيلة
او مكرمة فليجب لنفسه السرور وليمكنها من بعض لذاتها . واذا اساء او قصر
في امر فليؤنبها وليمنعها من بعض السرور ومن لذاتها حتى تلين ثانية وتصلح .

(ج) سياسة الرجل زهد وضرره = كل انسان محتاج الى السعي في اقتناء قوته .
واكن الناس في ذلك صنفان : صنف مكفي لغناه (من ارث او تجارة سابقة الخ) ؛
وصنف محوج ، وهؤلاء محتاجون الى الكسب الدائم بالتجارات او بالصناعات . الا ان
الصناعة اوثق وابقى من التجارة ، لأن التجارة تذهب بذهاب المال . والصناعة لا
تذهب بذهابه .

وصناعات ذوي المروءة ثلاثة انواع : نوع من حيز العقل وهو صحة الرأي وحسن
التدبير (كصناعة الملوكة والوزراء والولاة) ، ونوع من حيز الادب وهو الكتابة
والبلاغة وعلم الفلك والطب (وذلك صناعة الادباء) ، ونوع من حيز الشجاعة
(واصحابها الفرسان والمحاربون) . وليطلب الانسان معاشه من اشرف الوجوه متزهاً
عن العار والطمع الفاحش وبذل الوجه وتدنيس العرض .

وينبغي ان تصرف بعض دخلك في الصدقات وان تدخر بعضه حين الحاجة . فاما
المعروف (الصدقة) فله شروط هي ان تعجله وتكتمه وتصغر شأنه وتواصله وتختار
موضع استحقاقه . واما نفقاتك فكن مقتصداً بها (بين السرف والشح) ولكن
كن ابعد عن الشح لان العوام يمدحون الاسراف ويذمون البخل . وبنا ان الانسان

يبني امره وجاهه ومصالحه على رضی العامة فيجب ان يوافقهم في بعض ما يستحسنونه
ما لم يكن في ذلك اسراف شديد وتضييع للعالم .

(د) سياسة الرجل الهدى = « ان المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه وقيمته
في ماله وخليفته في رحله . وخير النساء العاقلة الدينية الحية الفطنة الودود الولود القصيرة
اللسان المطاوعة العنان الناصحة الجيب الامينة الرزان في المجلس الوقور في هيتها الميية
في قامتها الخفيفة المبتدلة في خدمة زوجها تحسن تدبيرها وتكثر قليله بتقديرها وتجلو
احزانه بحميل اخلاقها وتسلي همومه بلطف مداراتها » .

ورأس سياسة الرجل امراته ان تهابه وتطيعه ؛ وهيبة الرجل ان يكرم نفسه
ويصون دينه ومروته ويصدق في وعده ووعيده . ثم ان يكرم امراته حتى تظفل
محبة له حافظة لماله وجاهه . وكلما كانت المرأة اعظم شأنًا وافخم امرًا كان ذلك ادل
على نبل زوجها وعلي عظيم مقامه . فعلى الرجل تحسين شارة امراته (ان يجعل لباسها
وزينتها حسنة) ، وشدة حجابها (بالايدع لها مجالًا للاختلاط بالاجانب) ، وترك
اغارتها (الا يجعلها تشك في امانته لها) ، فلا يذكر امامها محاسن امرأة ما او يكثر
الكلام عن غيرها ولو مزحًا . وعلى الرجل ان يشغل امراته بالمهم من امرها بان تربي اولادها
وتدير بيتها وتسوس خدامها ، فان المرأة اذا فرغ باها انصرف الى التبرج والى الاهتام
بزينتها . . .

(ه) سياسة الرجل ولده = من حق الولد على والده احسان تسميته (ان يسميه اسما
جميلا) ثم اختيار مرضعته بالا تكون حمقاء ولا ذات عاهة فان اللبن يعدي كما قيل .
فاذا فطم الصبي فليبدأ والده برياضته على الاخلاق الجميلة وتجنيمه الاخلاق الذميمة قبل
ان تهجم عليه فيصعب بعد ذلك تقويمه . وليلجأ الوالد في ذلك الى التهيب والترغيب
والايناس والايحاش وبالحمد او التوبيخ . . . فان احتاج الى الضرب فليضربه ضربا
موجعا ولكن قليلا وبعد اعداد الشفعا . (كي يتوسطوا في منع الوالد عن الضرب)

« فان الضربة الاولى اذا كانت موجعة سا . ظن الصبي بما بعدها واشتد منها خوفه ،
و اذا كانت خفيفة غير مؤلمة حسن ظنه بالباقي فلم يخفل به » .

تعليمه = فاذا تهيأ الصبي للتلقين أخذ بتعلم القرآن وتصوير الحروف وتلقن معالم
الدين وحفظ شي . من الشعر الذي يدح العلم ويحث على بر الوالدين واصطناع المعروف
وقرى الضيف ويذم الأخلاق القبيحة . ثم يجب أن يكون مؤدب الصبي عاقلاً دينياً
بصيراً برياضة الصبيان ، رزيناً قليل التبذل والاسترسال بحضرة الصبي غير عبوس بل
حلوأ لبيباً ذا مروءة ونظافة وتزاهة قد خدم سراة الناس وعرف أخلاق الملوك وآداب
المؤاكلة والمخاضة والمعاشرة . ثم يجب ان يكون مع الصبي في مكتبته صبية آخرون
من أبناء الأسر الكريمة المعروفة بحسن الأدب ، لأن الصبي يأخذ عن الصبي أكثر
 مما يأخذ عن مؤدبه . وإذا كان المؤدب الواحد يؤدب صبياً واحداً مل كل واحد منهما من
الآخر ، فإذا كان مع الصبي آخرون تنتفي عنه السامة وينشط للعلم وتقع بينه وبين
رفاقه المنافسة الحميدة وينشرح للحديث وحسن المعاشرة . بعدئذ يتعلم الصبي أصول
اللغة ونماذج من الرسائل والحطب والحساب . ثم يبحث المؤدب له عن الصنعة التي
يقبلها طبعه ويقوى عليها استعداده « فليس كل صنعة يزومها الصبي ممكنة له
مؤاتية . . . فذلك ينبغي لمدر الصبي إذا رام اختيار الصناعة ان يزن أولاً طبع الولد
ويختبر ذكاه » ثم يجربه فيها مدة . فاذا تقدم الصبي في صناعته حمله والده على أن
يتكسب بها لنفسه لأن الصبي إذا ذاق حلاوة كسب يمينه اجتهد فيها ، وإذا تعود
العمل استمر فيه . وكثيراً ما رأينا أولاد المياسير يركنون إلى أموال آبائهم ويتركون
الكسب لأنفسهم . فاذا كسب الصبي بصناعته فن التدبير ان يُرَوَّجَ وَيُفْرَدَ
رَحْلَهُ (يُبْنَى لَهُ بَيْتٌ خَاصٌ) .

(و) سياسة الرجل قهرمه - اتخذم يسهلون للإنسان سبيل الراحة بما يقومون عنه
من الأعمال ويوفرون وقته على التمتع أو على طلب العلم أو الكسب النج ،
ويتعرضون دونه للمشاق والامتهان . فيجب عليك ان تحمد الله على ما سخر لك من

الخدم وان «تحوطهم وتنفقدهم وترفق بهم ولا تخرجهم بأشر يسهم من الكلال
واللغوب ومن السآمة والفتور ما يس البشر ، وتدعوهم دواعي حاجاتهم وارادات
أجسامهم إلى ما في طباع البشر ارادته والحاجة اليه . وإذا أردت أن تتخذ خادماً
فاتخذ بعد المعرفة والاختبار والامتحان . فإن لم تستطع فينبغي ان تعمل فيه التقدير
والفراسة ، وان تُضرب عن الصور المتفاوتة والحق المضطربة فان الأخلاق تابعة
للخلق (بفتح الخاء) . وتجنب ذوي العاهات ولا تثق بالكثير العقل والدهاء .
وفضل القليل من العقل مع الحياء على الكثير من الشهامة مع الحُفّة . ثم اسند إلى
الخدام الصنعة التي يُسنها . ولا تكثر النكير على الخادم فان ذلك يدل على ضيق
صدر فيك وقلة صبر . ولا تصرف خادماً فانك ان فعلت احتجت إلى غيره ؛ وما
يدريك أن الخادم الجديدي يكون أحسن من القديم ؟ ولكن توصل إلى اقتناع
الخادم انه أمين على نفسه ومستقبله عندك فيكون أصدق في خدمتك ، فالخادم لا
ينصح ولا يأمي حتى يتحقق انه شريك صاحبه في نعمته وحتى يأمن العزل . وإذا
هذا الخادم فونجه بقدر ، فاذا أتى معصية صلعا . أو جنى جناية شنعاء فبادر الى
الحلاص منه لئلا يفسد سائر الخدم .

الاضواء : لابن سينا رسالتان صغيرتان طريقتان في الأخلاق احدهما تُدعى
« رسالة العهد » يذكر فيها انه هو عاهد الله « بتركية نفسه بقدر ما وهب لها من
قوتها ليخرجها من القوة الى الفعل عالماً من عوالم العقل فيه الهيئة المجردة عن المادة
وتحصيل كمالها من جهة العلم والحكمة ، ثم يقبل على هذه النفس المتربية بكمالها
الذاتي فيحرسها عن التلطيخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية » . ثم
يذكر الفضائل التي يريد اخذ نفسه بها ، ونلاحظ انه يتبع في تعريف الفضائل
رأي افلاطون من ان الفضيلة توسط بين نقيضين فالعدالة مثلاً وسط بين الظلم والانظلام ،
والشجاعة وسط بين الجبن والتهور . واما الصفات التي يجهبها في نفسه فهي كتمان
السر والعلم والبيان والفضونة واصالة الرأي والحزم ، وهذه كما نلاحظ فضائل عقلية .

إلا ان هنالك أيضاً فضائل نفسية كالصدق والوفاء والرحمة والحياء والتواضع والشفقة والقناعة والسخاء والشجاعة . . . وهذه تقتضي طبعاً ترك مضاداتها كالكذب والجور والنميمة الخ . ويرى ابن سينا ان الفضائل مكتسبة (كما يقول سقراط) و « ان كل انسان ممتطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة ؛ وتلك القوة بعينها تفعل الأفعال القبيحة . والأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة » يكتسب الانسان الخلق الجميل أو ينتقل عن الخلق الذمير بارادته على ان يعود نفسه ذلك مدة . ويمكننا ايضاً ان نعلم أن الأخلاق الفاضلة أو الذميمة تنتقل ايضاً الى الآخرين بتعويدهم إياها .

ولابن سينا رسالة اخرى في الاخلاق لا تخرج في اساسها عن رسالة العهد ولكن تريد عليها في امور لعله تأثر فيها بافيغورس (ابيقور) اذ يسمح لنفسه بالذة المغيبة التي تقوي جوهر النفس . ثم يدعو الى المساواة بالمال لمن هو في حاجة به من الاخوان او التزكا . ؛ ويحتال حتى لا يكون الموت عظيم خطر عنده (وذلك رأي بروديكوس السفسطائي) . وفي هذه الرسالة ينصح ابن سينا بالمواظبة على التبعيدات البدنية وعلى تعظيم السنن الالهية وعدم التقصير في الاوضاع الشرعية .

الحكمة المشرقية : عقد كراده فو في كتابه « ابن سينا »^(١) فصلا سماه « التصوف عند ابن سينا » . ولقد توسع كراده فو في التسمية لأن هذا الفصل لا يتعلق بالتصوف على ما نعرف نحن من كتب المتصوفة . بل هو يتعلق بالحكمة المشرقية التي سنتناول الكلام عليها بعد بضعة اسطر .

أما مونك^(٢) فقد كان أحسن فيها لرسالات ابن سينا ، فقد كرر ان ابن سينا كان ارسطوطاليسياً في الدرجة الاولى . . اما فلسفته الحقيقية فإنها منطوية في رسائله

Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, pp. 277 ss. (١)

Munk 356. (٢)

عن الحكمة للمشرقية . والحكمة المشرقية عند ابن سينا نوع من الشمول الشرقي ، كما يقول . ونك استناداً الى ما ذكره ابن طفيل في مقدمة كتابه «حي بن يقظان» .
والحكمة المشرقية ، عند ابن سينا ، هي ادراك حقائق العالم من طريق الارادة والعقل . وسبيل ذلك ان يقصد الانسان الى ان تتسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتى يصبح له حدس قوي فيعرف حقائق العالم وعال المظاهر الممتدة بأدنى تأمل ، ويريد ابن سينا ان يفرق بين الحكمة المشرقية وبين التصوف حينما يقول : « وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد »^(١) . فاذا يقصد ابن سينا إذن بالحكمة المشرقية ؟ يرى ابن سينا « ان النفوس البشرية والملكية (نفوس الملائكة^(٢)) كمالاتها بان تتصور المعقولات على ما هي عليه بحسب طاقتها تشبهاً بذات الخير المطلق (الله) ، وان تصدر عنها أفعال هي عندها وبالإضافة اليها عادلة كالفضائل البشرية . . . وان غاية القربى منه (من الخير المطلق ، الله) هي قبول تجليه على الحقيقة أتني على أكل ما في الامكان ، وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد . والخير الأول (الله) بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ؛ ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بذاته غير متجلٍ لها لما عرف . . . ولاجل قصور بعض الذوات [الانسانية] عن قبول تجليه يمتجب . فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص . وليس تجليه إلا حقيقة ذاته^(٣) » . ومعنى ذلك كله بامتنا نحن :

ان الانسان يقرب من الكمال إذا كثرت معرفته بالوجود ، فيقترب بذلك من الله تعالى - أي ان علمه بالوجود يصبح قدر الامكان شبيهاً بعلم الله بالوجود نفسه .

(١) رسائل ٣ : ٢٢

(٢) يعرف ابن سينا الملك بأنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي غير مائت وهو واسطة بين الباري عز وجل وبين الاجسام الارضية ، فنه عقلي ومنه نفسي ومنه جسماني (تسع رسائل ٦١ ، راجع ٤٦ - ٤٧) .

(٣) رسائل ٣ : ٢١ - ٢٣ .

والله سبحانه وتعالى ظاهر في جميع الموجودات (لأنه هو جميع هذه الموجودات) .
والرجل الكامل العقل يراه متجلياً في هذه الموجودات بوضوح . أما الذين قصرت
عقولهم عن إدراك حقائق الوجود فلا يستطيعون ان يروا الله أي لا يستطيعون ان
يدركوا ان هذه المظاهر كلها هي الله .

ومع ان ابن سينا ينسب هذا العلم الى الادراك العقلي ، فإنه يعتقد ان العبادة
الباطنة على الأخص - وهي التأمل والاستغراق في تفهيم حقائق العالم - كالعبادة
الظاهرة التي أمر بها الشرع ، من الصلاة والصيام ، تساعد هذا الادراك على ان يقوى .
أما ثمرة هذا التفهيم لمظاهر الوجود وحقائقه ثم الاستعانة على ذلك بالعبادة
الظاهرة والباطنة فهو الكشف او المشاهدة . وهذا ما اشار اليه ابن طفيل حيث يقول :

« وهذه الحال . . . هي من جملة الاحوال التي نبه عليها الشيخ ابو علي (ابن
سينا) حيث يقول : ثم اذا بلغت به (بالانسان) الارادة والريضة حداً ما عنت له
خلصات من اطلاع نور الحق لذينة ، كأنها بروق تومض اليه ثم تحمد عنه . ثم انه
تكثرت عليه هذه الغواشي اذا آمن في الارتياض . ثم انه ليؤغل في ذلك حتى تغشاه
(تلك الغواشي) في غير الارتياض . فكلما لمح . . . عاج منه الى جناب ^(١) القدس . . .
فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينه
فيصير المخطوف أوفواً والوميض شهاباً يبتئاً ؛ وتحصل له معرفة ^(٢) مستقرة كأنها
صحبة مستمرة » .

ويرمز ابن سينا عن كل ما يريد ان يقوله في هذا الشأن ويطيل . ومراده من
ذلك كله ^(٣) ان الروح الانسانية اذا قوي ادراكها وتخلصت من كثير من الشواغل

(١) حي بن يقظان ٧ - ٨ .

(٢) في الاصل : جنات .

(٣) كذا بالاصل .

(٤) راجع مع رسائل ٤٤ - ٤٨ .

التي تشئت التفكير استطاعت ان تدرك حقائق الوجود ادراكا صحيحا دقيقا حتى
أيقال ان ذلك علم بالغيب . وهذا الذي يعنيه ابن سينا « حُدْسٌ » قوي بني في
الاصل على معرفة واسعة واختبار كثير وتفكير في الامور . وهكذا يصبح بإمكان
الانسان العاقل المدرك المختبر ان يتوصل الى نتائج صحيحة بادنى تأمل وفي اقصر
مدة . حتى ان الانسان ليظن حينئذ ان هذا « العلم » جاءه من باطنه . والحقيقة انه
تجمع في باطنه من اختبار جاءه في الاصل من الخارج عن طريق الحواس ثم نسي
مدة ، ثم اذا به يبرز في الذاكرة فجأة فنظن انه ومضة خاطفة عنت لنا من الملا
الاعلى ، بينما هو نتيجة تفكير باطن صامت نضج في مدة طويلة ثم برز في
ذاكرتنا مرة واحدة .

*

وهكذا نرى بوضوح ان الحكمة المشرقية توافق التصوف المعتدل في النتيجة :
في الكشف والمشاهدة ، ولكنها تخالفه في بعض النتيجة وفي الطريقة . ان الكشف في
الحكمة المشرقية يأتي من طريق الارادة والتفكير فاذا هر إدراك عقلي واضح . اما في
التصوف فان ما يُسمّى كشفاً عندهم يأتي من طريق إماتة الحواس وانكار التفكير
فاذا هو صور تشبّح في الخيال فتنهّج فيها الحقائق القليلة بالأوهام الكثيرة .

موازنة موجزة بين فلسفة الفارابي وفلسفة ابن سينا

١ - « قصد » الفارابي ان يكون ارسطوطاليسيا ولكن تسرب الى فلسفته آراء افلاطونية واسكندرانية كثيرة . اما ابن سينا فلم يتقيد بارسطو ولا بغيره بل اخذ من كل فيلسوف ما وافقه ثم زاد على ذلك اشياء من عنده .

٢ - كان الفارابي فيلسوفاً نظرياً في الدرجة الاولى برع في العلوم العقلية ، اما ابن سينا فكان عالماً في المقام الاول . وبينما كانت فلسفة الفارابي مجردة مطلقة كانت فلسفة ابن سينا مادية : اهتم الفارابي كثيراً بما بعد الطبيعة واهتم ابن سينا بالطبيعيات .

٣ - يظهر ان الفارابي كتب للخاصة ولذلك كانت كتاباته موجزة غامضة ، اما ابن سينا فلجأ الى أسلوب ادبي جذاب وكان يتبسط في الكتابة ويضرب الامثلة .

٤ - ومع الايقان بان ابن سينا اخذ « مجموع فلسفته » من الفارابي فانه استطاع بمقدرته وبأساوبه وبتوسعه ان يجعل فلسفته هو تنتشر بين الناس .

٥ - برع ابن سينا في الفلسفة العملية لانه عرك الحياة وعرف حسناتها وسيئاتها ، اما الفارابي فعاش متنسكاً بعيداً عن المجتمع . فظهر أثر ذلك في فاسفتهما العملية (في السياسة والاخلاق خاصة) .

(أ) ادرك الفارابي ان البشر مختلفون في المرتبة العقلية ، فقبل ابن سينا ذلك وجعله ضرورياً لاستمرار الحياة الاجتماعية .

(ب) بدأ الفارابي بوجوب معرفة الخالق واهمل ابن سينا ذلك (ولكن اشار اليه في آخر احدي رسائله في الاخلاق) . وابن سينا بدأ (بعد المقدمة) بوجوب سياسة الانسان نفسه لانها اقرب شئ اليه .

(ج) افترض الفارابي ان البشر ثلاثة اقسام: اكفاء و رؤساء و مرؤوسين و وضع
لمعاملتهم سياسة عقلية مبنية على استعدادهم العقلي وصفاتهم النفسية ؛ اما ابن سينا
فجعل البشر رؤساء و مرؤوسين فقط (كل فرد رئيس بالاضافة الى من تحته و مرؤوس
بالاضافة الى من فوقه) و عالج سياستهم بمعالجة عملية اوجب على كل فرد ان « يستفيد »
من فوقه و ممن تحته و ان يتعاضى في سبيل ذلك عن بعض المثل العليا و المبادئ
الخلقية النفسية .

(د) اهمل الفارابي الكلام على الاهل (الزوجة) و الاولاد و الخدم لانه لم
يتخذ اهلاً ولا خدماً ؛ اما ابن سينا فجعل ذلك عمدة سياسته .

(هـ) تعرض الفارابي ان للدخل و الخرج و كانا قريبين جداً في معالجة ذلك .

(و) ينفرد الفارابي في الكلام على الاصدقاء و الاعداء و الحساد و النصحاء ؛
ويهمل ابن سينا ذلك لانه لا يهتم بالمواهب العقلية في اصلاح البشر بقدر ما يهتم
بالناحية النفسية العملية : ان الفارابي يرمي من سياسته المدنية الى اصلاح
الاجتماعي بينما ابن سينا يدرك ان التفاوت في المراتب و المواهب ضروري في المجتمع
فيحاول ان يستغل ذلك التفاوت لمصلحته هو بصرف النظر عن كل اصلاح ممكن
او غير ممكن .

*

ان الفارابي و ابن سينا هما اللذان حملتا الفلسفة العقلية الى العرب . ومع ان فلسفتها
لقيت مقاومة عظيمة بعدهما فإنها بقيت حية قوية حتى تناولها فلاسفة المغرب و بلغوا
بها ذروة التفكير في العصور الوسطى كلها ، في الشرق و الغرب معاً .

نخبة من دراسات وكتب

للدكتور عمر فروخ

الشمع بالقرش اللبناني

دراسات قصيرة

- | | | |
|-----------|----------------------|--------------------------------------|
| ٧٥ | (الطبعة الثانية) | ١ - الحجاج بن يوسف |
| ٧٥ | (الطبعة الثانية) | ٢ - عمر ابن ابي ربيعة |
| ٤٠ | (الطبعة الثانية) | ٣ - عبد الله بن المقفع |
| تحت الطبع | (الطبعة الثانية) | ٤ - الرسائل والمقامات |
| ٥٠ | (الطبعة الثانية) | ٥ - ابن الرومي |
| تحت الطبع | (الطبعة الثانية) | ٦ - احمد شوقي |
| ٥٠ | (الطبعة الثانية) | ٧ - ابن خلدون |
| ٢٥ | في الفلسفة الاوروبية | ٨ - اثر الفلسفة الاسلامية |
| ٧٥ | | ٩ - شعراء البلاط الاموي |
| ١٠٠ | (الطبعة الثانية) | ١٠ - الفارابيان : الفارابي وابن سينا |
| ٧٥ | | ١١ - اربعة ادباء معاصرين |
| ١٥٠ | | ١٢ - خمسة شعراء جاهليين |
| ١٢٥ | (الطبعة الثانية) | ١٣ - ايشار بن برد |
| ٥٠ | | ١٤ - نهج البلاغة |
| ٢٥٠ | | ١٥ - اخوان الصفا |
| ١٠٠ | | ١٦ - ابن باجه |

دراسات تصيرية

الشمع بالقرش اللبناني

- ١٢٥ - ابن طفيل
- ٢٠٠ - التصوف في الاسلام
- ١٥٠ - الفلاسفة اليونانية في طريقها الى العرب
- ١٠٠ - ٢٠ - موضوعات محللة في تاريخ الفلسفة الاسلامية
- ١٥٠ - ابو نواس : دراسة ونقد (الطبعة الثالثة)
- ٥٠ - ابو نواس : مختارات
- ١٠٠ - ابوقسام
- ٢٠٠ - حكيم المعرفة (الطبعة الثانية)
- ٣٠٠ - عبقرية العرب في العلم والفلسفة
- ١٥٠ - الاسلام على مفترق الصُرق (الطبعة الثانية)
- ١٠٠ - نحو التعاون العربي
- (نقد) دفاعاً عن العلم
- ٥٠ - دفاعاً عن الوطن

600 — Das Bild des Frühislam in
der arabischen Dichtung
von der Higrā bis zum Tode
'Umars, 1 - 23 d. H. (622 — 644 n. Ch.
Leipzig 1937.